ذخائر العرب
٣٢

منطق

تهافت الفلاسفة

المسمى

معيار العلم

للإمام الغزالي

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا



دار المعارف بمصر

معيار العلم

ذخائر العرب

٣٢

منطق

تهافت الفلاسفة

المسمى

معيار العلم

للإمام الغزالى

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين



دار المعارف بمصر

١٩٦١

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر — ١١١٩ كورنيش النيل — القاهرة ج . ع . م .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى منه وجودى، أستعينه عوناً لا ينقطع ، وأستمده مدداً يكون مصدر قوتى ، وإقالة عثرتى ، وأستهديه هداية تكشف عن فكرى غياهب الظلمات وتريني الحق حقاً فأتبعه . والباطل باطلا فأجتنبه .

والصلاة والسلام على من ساهم فى خير الإنسانية بأوفر نصيب ، محمد خير خلق الله وخاتم أنبيائه ورسله .

يا إلهى : لقد رضيت بك رباً ، وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولا . فاجعل مضطربى فى الحياة دائراً فى هذه الحدود ، وأقمنى على هذا الرضا ، واملأ به نفسى واشرح به صدرى .

اللهم إنى مؤمن بالحياة بعد الموت إيمانى بالحياة قبله ، فاجعل من نهاية حياتى بالموت ، بداية الفرحة بلقائك .

اللهم أحل بى رضاك الذى لا سخط بعده ، إنك على ما تشاء قدير .

مصر الجديدة : سليمان دنيا

٢٥ من شعبان سنة ١٣٧٩
٢٢ من فبراير سنة ١٩٦٠

تصدير

لقد عرفت الغزالى — وأنا طالب فى الأزهر — كما يعرفه طلاب الدراسات الإسلامية ، ثم زادت معرفتى به فى قسم الدراسات العليا ؛ حين وقعت عينى على بعض جوانب منه لفتت نظرى ، اتخذتها موضوعاً للرسالة التى نلت بها الأستاذية ، (الحقيقة فى نظر الغزالى) وبطبيعة الحـــال اقتضانى إعداد هذه الرسالة الوقوف على الكثير مما كتبه الغزالى نفسه والكثير مما كتبه عنه غيره .

ثم نيط بى — من أول تخرجى — تدريس كتاب « تهافت الفلاسفة » كواحد من الموضوعات الفلسفية التى كلفت تدريسها فى كلية أصول الدين .

فهذه العلاقة التى قامت بينى وبين الغزالى بعامة ، وبين كتاب التهافت ، بخاصة ، خلال هذه الحقبة من السنين ، قد كشفت لى — وما زالت تكشف — عن جوانب فى هذه الشخصية الفذة التى حيرت الباحثين ، من قديم العصور ، فذهبوا فى شأنها مذاهب شتى .

وإن من آمالى أن أوفق إلى إخراج الكثير من كتب الغزالى ، وأن أقدم لكل كتاب بما أعرفه عنه .

ويسرنى أن أقدم اليوم إلى القراء كتاباً أو بعض كتاب من كتب الغزالى .

ولهذا الكتاب أو لهذا البعض من الكتاب قصة ، أريد فى هذا التصدير ، أن أضعها بين يدى القارئ ، تلك هى أن الفلاسفة الإسلاميين قد جروا فى كتبهم — لا فى رسائلهم — على سنة أن يضمنوها أقساماً ، أهمها عندهم : القسمان الطبيعى ، والإلهى .

ويجعلون المنطق فى بداية هذه الأقسام كمقدمة لها .

ويبدو اعتبارهم المنطق مقدمة — لا أصلا من الأصول — من جملة حواجز يقيمونها بينه وبين سائر الأقسام :

فابن سينا مثلا يضمن كتابه « الإشارات والتنبيهات » المنطق ، والطبيعيات ، والإلهيات .

وهو يقول فى بداية هذه الأقسام كلها :

[. . . أيها الحريص على تحقيق الحق :

إنى مهدٍ إليك فى هذه « الإشارات والتنبيهات » أصولاً وجملاً من الحكمة، إن أخذت الفطانة بيدك ، سهل عليك تفريعها وتفصيلها .

ومبتدئٌ من علم المنطق، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة ، وما بعد الطبيعة]

ثم يشرع فى « المنطق » ويجعل فصوله تحت عنوان ما يسمى (نهجا)

وبعد أن يفرغ منه يختم بقوله :

(أسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، والحمد لله ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، والصلاة على محمد النبى ، وآله الطاهرين)

* * *

وحين يعرض للقسمين الباقيين ، يعود فيفتتح بالبسملة ، ويستأنف افتتاحية جديدة ، فيقول :

بسم الله الرحمن الرحيم

[هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه . . .]

فالفصل بين قسم المنطق وباقى أقسام الكتاب بإعادة البسملة ، ثم باستئناف افتتاحية أخرى ، يشعر بما يقيمه ابن سينا بينه وبينها من حواجز .

ثم يمضى ابن سينا ، فى أفتتاحية الطبيعى والإلهى فيقول :

[وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر ألتماسى ، أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ، كل الضن ، على من لا يوجد فيه ، ما اشترطه فى آخر هذه الأرشادات]

وقد نبهت أنا فى مقدمة (القسم الثانى من كتاب الإشارات) أن كلمتى (أعيد) و (أكرر) الذين يذكرهما ابن سينا هنا فى قوله (وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر التماسى) لا يراد بهما أصل معناهما ، فقد رأينا ما افتتح به المنطق ، وما أختتمه به ، ولم نجد فيهما أثراً لوصية من هذا النوع .

* * *

فدع ما يستفاد من قضية (إعادة) الوصية وتكرارها ، وانظر فى أصل الوصية التى اختص بها ابن سينا قارىء (الطبيعى والإلهى) من كتاب الإشارات ، دون قارئ المنطق .

وتبين ما يفيده هذا الاختصاص من اعتبارات تحجز المنطق ، عن باقى أقسام الكتاب فى نظر ابن سينا .

ثم أرم ببصرك إلى (ما اشترطه) ابن سينا (فى آخر هذه الإشارات) تجده يضع هذه الاشتراطات تحت عنوان (خاتمة ، ووصية) يقول فيها :

[أيها الأخ : إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارات عن زبدة الحق ،وألقمتك قفى الحكم ، فى لطائف الكلم ، فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة ، وكان صغاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ، ومن همجهم .

فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق .

فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأ مفرقاً ، تستفرس مما تسلفه لما يستقبله ،

وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ، ليجرى فيما تأتيه ، مجراك ، متأسياً بك .

فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بينى وبينك ، وكفى بالله وكيلا]

فهذه الاشتراطات وهذه الاستيثاقات ، التى يختص بها ابن سينا قارئ (الطبيعى والإلهى) من كتاب (الإشارات والتنبيهات) دون قارئ (المنطق) من نفس الكتاب ، ترمز إلى لون آخر من الحواجز التى يفصل بها ابن سينا بين قسم (المنطق) وأقسام الكتاب الأخرى ،

هذا إلى جانب .

أن ابن سينا يضع فصول (الطبيعى والإلهى) تحت عنوان : (نمط) ورأينا أنه يضع فصول المنطق تحت عنوان (نهج)

وأنه يسلك (الطبيعى والإلهى) فى أنماط متتابعة ، من غير أن يضع بينهما ما يشير إلى نهاية الأول وبداية الثانى .

بينما قد فصل بين (المنطق) فى ناحية ، وبين (الطبيعى والإلهى) فى ناحية أخرى ، ببسملة وفاتحة ، كأنهما علمان منفصلان متباينان .

كل هذا يوضح لنا السنة التى جرى عليها فلاسفة الإسلام فى اعتبار المنطق وسيلة لفهم مقاصد الفلسفة .

وقد أوضحت فى مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « تهافت الفلاسفة » الأسس التى قام عليها اعتبار كتاب « تهافت الفلاسفة » كتاب فلسفة ، برغم ما يوحى به عنوانه من أنه خروج على الفلسفة لا دخول فيها .

ومن حيث إن كتاب « تهافت الفلاسفة » كتاب فلسفة ، فقد جرى فيه صاحبه على سنة عصره ، فجعله أقساماً ، لا قسماً واحداً .

ولعله لا يخفى على المتأمل أن النسخة المعروفة المتداولة فى أيدى القراء ، تشتمل على الطبيعى والإلهى .

فنى صفحة ٢٣١ من الطبعة الثالثة لكتاب « تهافت الفلاسفة » أى فى نهاية المسألة (السادسة عشرة) يقول الغزالى :

[هذا ما أردنا أن نذكره فى العلوم الملقبة عندهم بالإلهية . وهى ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم] .

وهذا تصريح من الغزالى بأن المسائل الست عشرة ، هى المسائل الإلهية فى الكتاب . ويعتبرها الغزالى قسماً مستقلا بذاته ، فيحمد الله ويصلى على نبيه فى آخرها ، وبهذا الحمد وهذه الصلاة ، يفصلها الغزالى عن القسم الطبيعى ، على خلاف ما صنع ابن سينا ؛ فإنه يجعل الطبيعى والإلهى فى الإشارات — كما رأينا — أنماطا عشرة متتابعة ، كأنهما علم واحد لا علمان ، والنظرة الفاحصة هى التى تكشف أن (الأنماط الثلاثة الأولى) هى العلم الطبيعى ، و (السبعة الأخيرة) هى الإلهى والتصوف .

ويلاحظ أنه بينما جعل ابن سينا القسم الطبيعى ، أولا ، والقسم الإلهى والتصوف ، ثانياً : يجعل الغزالى الطبيعى أولا ، والإلهى ثانياً .

والاعتبار الذى دعا إلى هذا الاختلاف فى منهج الفيلسوفين مختلف ، فبينما يقوم منهج ابن سينا فى كتابه (الإشارات والتنبيهات) على خطة تأسيس العلمين الطبيعى والإلهى ، وتأييد نظرياتهما .

وما دام الطبيعى ، كمقدمة للإلهى ، فمن الضرورى أن يتقدم تأسيس نظريات الطبيعى على تأسيس نظريات الإلهى .

إذا بمنهج الغزالى يقوم على محاسبة الفلاسفة على ما وقعوا فيه من أخطاء، وما دامت أخطاؤهم فى العلم الإلهى أهم وأخطر وأكثر من أخطائهم فى العلم الطبيعى ، فقد بدأ بالأهم ، الذى هو الإلهى ، وثنى بالطبيعى .

وقد مر بنا تصريحه أن المسائل الإلهية ست عشرة مسألة ، ومسائل الكتاب كلها عشرون ، فتكون المسائل الطبيعية أربعة فقط وذلك حيث يقول (هذا ما أردنا أن نذكره فى العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهى ست عشرة مسألة) .

وسبق له فى الفهرس الذى ذكره فى بداية الكتاب أن مسائله (عشرون مسألة) .

ثم إن الغزالى كفر الفلاسفة بمسائل ثلاث :

قولهم بقدم العالم .

وإنكارهم علم الله بالجزئيات.

وإنكارهم البعث الجسمانى.

وقد وضع الغزالى المسألتين الأوليين ، ضمن القسم الإلهى .

والمسألة الأخيرة وحدها ضمن القسم الطبيعى .

فلكل هذه الاعتبارات تغير الوضع فى نظر الغزالى عنه فى نظر ابن سينا ، فجعل الإلهى قسماً أولا ، والطبيعى قسماً ثانياً .

وكما أشار فى نهاية الإلهى ، إلى ما يشعر بانفصاله عن الطبيعى ، وأنه علم مستقل بذاته ، أشار فى بداية الطبيعى إلى ما يشعر بانفصاله عن الإلهى ، فابتدأه بقوله :

[أما الملقبة بالطبعيات فهى كثيرة ، نذكر أقسامها ليعرف أن الشرع ليس يقتضى المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا فى مواضع ذكرناها] .

وقد نبهنا فيما سبق إلى أن قلة المسائل الطبيعية التى رأى الغزالى فيها مخالفة للشرع ، عن المسائل الإلهية التى رأى فيها الغزالى مخالفة للشرع ، هى أحد الاعتبارات التى جعلت الغزالى يقدم الإلهى على الطبيعى ، على عكس ما صنع ابن سينا.

وفى موضع آخر من كتاب التهافت يصنف الغزالى علوم الفلاسفة من جهة معارضتها للشرع وعدم معارضتها له ، فيقول فى نهاية الفهرس الذى ذكره فى أول الكتاب بعد ذكر المسائل ، بما فيها من إلهية تشمل ست عشرة مسألة ، وطبيعية يشمل أربعة فقط :

[فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية . وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ، ولا للمخالفة فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة .

وأما المنطقيات فهي نظر فى آلة الفكر فى المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة] .

* * *

قلنا : إن المتأمل ليس يخفى عليه أن نسخة التهافت المتداولة فى أيدى القراء . تشتمل على الطبيعي والإلهي. وإن كان ذلك ليس بيناً من عنوان الكتاب ، وعدم بيان ذلك من عنوان الكتاب ، جعله معروفاً لدى جمهرة القراء، بأنه المشاكل التى ثار فيها نزاع :

بين الفارابى وابن سينا فى طرف.

وبين الغزالى فى طرف آخر .

دون التفطن إلى أن هذه المشاكل مسائل يرجع أكثر من أربعة أخماسها إلى الإلهى ، وأقل من خمسها إلى الطبيعى ، ودون التفطن أيضاً إلى أشخاص المسائل التى ترجع إلى الإلهى ، وأشخاص المسائل التى ترجع إلى الطبيعى .

ولست أذكر على وجه التحديد متى تفطنت أنا إلى ذلك ، ولكنى تفطنت له مبكراً ، وقد أثار فى نفسى هذا التفطن شبهاً اعتلجت فى صدرى طويلا ، فلما اهتديت لحلولها ، لم يسعنى إلا أن أسارع إلى تسجيل هذه الحلول .

فمن هذه الشبه أن مسألة (قدم العالم) التى جعلها الغزالى بداية الكتاب كله ، وبالتالى بداية القسم الإلهى ، كيف تكون مسألة إلهية ، وهى من صميم العلم الطبيعى ، فيما يبدو .

وما زال هذا الأمر يعتلج فى نفسى ، حتى وجدت الحل فى قراءتى لابن سينا ، الذى كانت آراؤه محوراً تدور حوله مسائل كتاب التهافت ، نقداً وتزييفاً .

فسجلت الشبهة وحلها فى مقدمة كتاب الإشارات المطبوع فى دار إحياء الكتب

العربية ، حيث قلت فى مقدمة القسم الثالث :

(ويظهر أن للتاريخ أهميته فى تفهم المسائل الفلسفية على وجهها الصحيح ؛ ذلك أن الغزالى وهو يناقش الفلاسفة فى كتابه « التهافت » قد جعله قسمين :

قسماً إلهيًّا .

وقسماً طبيعيًّا .

وبدأ القسم الإلهى ، بمسألة قدم العالم ، فكان فى نفسى شىء من هذا الصنع إذ يبدو أن مسألة قدم العالم من مسائل القسم الطبيعى .

ولكن لما رجعت إلى « الإشارات » وجدت ابن سينا ، يبحث الخلق باعتباره شأناً من شئون الإله ، لا باعتباره شأناً من شئون المخلوق وحده ، ويدرسه على هذا الأساس قائلا :

هل يليق أن تتبدل على الخالق أحوال :

فيكون غير خالق حيناً .

ثم خالقاً حيناً آخر .

ولا يخدش ذلك من كماله ، ولا يؤدى إلى حدوث شئونه وأحواله ؟

أم أن أحواله يجب أن تكون متشابهة ، غير متبدلة ؛ حتى لا يتوارد عليه تبدل الشئون والأحوال ، وبناء عليه :

فإذا لم يكن خالقاً وقتاً ما ، وجب أن يكون كذلك فى كل حال .

وإذا كان خالقاً وجب أن يكون كذلك فى كل حال ؟

ونتيجة لذلك — ما دام خالقاً — فيجب أن يكون مخلوقه قديماً ، لا حادثاً .

ولأن القول بحدوث العالم يجىء نتيجة ، لتجويز تبدل الأحوال بهذا الاعتبار على الإله .

والقول بقدمه يجىء نتيجة لعدم تجويز تبدل الأحوال عليه .

فالمسألة فى صميمها ، فيما يرى ابن سينا ، بحث فى شأن من شئون الإله ، وإن أخذت عنواناً يعطى بظاهره أنها شأن من شئون العالم ، حيث تعنون بـ « قدم العالم وحدوثه » .

وإذا كان هذا هو التكييف الصحيح للمسألة من وجهة نظر ابن سينا

الذى كان أسبق من الغزالى فى التعرض لهذه المسألة ، كان على الغزالى حين يجىء دوره فى الرد أن يضع الأمور فى مواضعها . ولا يبدل فيها أو يغير .

ومن هنا كان من الضرورى — فيما أعتقد — أن يرجع إلى المسائل فى مصادرها الأصلية ليمكن فهمها الفهم الصحيح ، ومعرفة الأطوار التى تواردت عليها ، وما اعتورها من زيادة أو نقص ، أو تغيير ، أو تحريف . . . إلخ] .

* * *

نعم قد تبينت فيما مضى — كما كان من الممكن لغيرى أن يتبين — أن مسائل كتاب (تهافت الفلاسفة) تقع تحت علمين مختلفين ، وأنه لهذا ، ينقسم إلى قسمين مختلفين .

ولعل الجديد الذى أباغت به القراء اليوم أن كتاب (تهافت الفلاسفة) ثلاثة أقسام لا قسمان فقط ، وأنه يحتوى على نفس الأقسام التى احتواها كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا :

المنطق والطبيعى والإلهى

نعم إن المنطق جزء من كتاب (تهافت الفلاسفة) الذى عرف عامة القراء من أمره أنه كتاب يحتوى عشرين مسألة هى أهم المسائل التى عالجتها الفلسفة ، عرضها الغزالى ليكشف عن الغلط الذى داخل الفلاسفة وهم يعالجونها دون أن يفطنوا له .

وعرف خاصة القراء من أمره ، أن هذه المسائل العشرين موزعة بين العلم الطبيعى والعلم الإلهى ، مع الوقوف أو مع عدمه ، على معرفة الدور الذى تقوم به كل مسألة على حدة من هذه المسائل العشرين . والموضوع الذى تتخذه محوراً تدور حوله ، وهل يرجع إلى العلم الطبيعى ، أم إلى العلم الإلهى .

ومنذ اليوم سوف يعرف هؤلاء وأولئك أن الغزالى جعل المنطق جزءاً من كتاب (تهافت الفلاسفة) كما جعل (ابن سينا) المنطق جزءاً من كتابه (الإشارات والتنبيهات) وإن اختلف الغرض الذى من أجله اتجه كل منهما إلى جعل المنطق جزءاً من كتابه ، أولاه من العناية والأهمية ، ما هو جدير به عنده .

أما ابن سينا ، فى كتابه (الإشارات والتنبيهات) فيقوم بدور المؤسس الذى يشيد صرح الفلسفة لبنة لبنة ، فهو يبدأ بما يصلح أن يكون كالمقدمة من النتيجة لما بعده ، يستنبط من شىء شيئاً ، ثم يمضى فيستنبط من الجديد شيئاً آخر وهكذا ويضع فى بداية ذلك كله المنطق الذى يتخذه كالشمعة التى تضىء له طريق سيره ، حتى يستطيع أن يرى الحق وهو يسير فى متاهات الأفكار .

أما الغزالى فدوره دور الهادم لهذا البناء الذى قام — فى نظره — على أساس من الغرور تارة ، والتقليد تارة أخرى .

أما الغرور فيصوره بقوله :

[. . . أما بعد فإنى قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء ، بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين ، من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده . . .)[1] .

وأما التقليد فيصوره الغزالى بقوله :

(وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط وبقراط ، وأفلاطون ، وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم ، فى وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم — لفرط الذكاء والفطنة — باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم ، أنهم — مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم — منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة ، وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقادهم الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخراطاً فى سلكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

ظناً بأن إظهار التكايس ، فى النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع فى تقليد الباطل ، جمال . وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد ، عن تقليد ، خرق وخبال .

---

(١) خطبة كتاب (تهافت الفلاسفة) ص ٧١ من الطبعة الثالثة .

فأية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً .

والبله من العوام ، بمعزل عن فصيحة هذه المهواه ، فليس فى سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً، على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلمتهم ، فيما يتعلق بالإلهيات .

وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوارته ، التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء .

هذا من حكاية مذهبهم على وجهه ؛ ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .

وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين ؛ اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات .

وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم ، فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار . وغمار الأغبياء والأغمار .

ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً ، يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله ، وأنهم اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن

كل ذلك تهويل ، ما رواء تحصيل . . .](١) .

هكذا يصور الغزالى مهمته التى انتدب لها نفسه بصدد الرد على الفلاسفة ، ولم يك الغزالى يتوقع ممن يقدم على معرفة ما تورط فيه الفلاسفة من أخطاء ، أن يكون خالى الذهن عن الفلسفة ؛ جاهلا بها ؛ فإن مناقشة المذهب قبل فهمه — كما يقول الغزالى — رمى فى عماية ، فالغزالى قبل أن ينتدب نفسه لهذه المهمة لا بد أن يكون قد طبق على نفسه منهجه القائل : إن مناقشة المذهب قبل فهمه رمى فى عماية .

لقد حدثنا الغزالى عن نفسه، قال : إنه قد عكف — قبل أن يناقش الفلاسفة — على دراسة الفلسفة ، حتى وقف على غورها وغائلتها ، وأدرك من أسرارها ودخائلها ما لم يفطن له الفلاسفة أنفسهم ، وأراد أن يقيم على ادعائه شاهداً عملياً ، فألف كتابه المسمى (مقاصد الفلاسفة) صور فيه الفلسفات : المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، الذى يشهد له ببلوغ مرتبة فى الفلسفة تسمح له بإبداء الرأى فيها لها أو عليها .

والغزالى حين ينقد الفلسفة فى كتابه (تهافت الفلاسفة) لا يتوقع من قارئه إلا أن يكون على درجة من العلم بالفلسفة تخول له الوقوف منها بين رجلين : مؤيد وهادم .

ومثل هذا لا بد أن يكون عارفاً بالمنطق ؛ إذ المنطق بداية التحرك نحو الفلسفة، ففروغ من أن من يريد أن يقف منها موقفاً بين مؤيد وهادم ، لا بد أن يكون قد درس المنطق .

وإذا كان قد أخذ بنصيحة الغزالى من ضرورة قراءة كتاب (مقاصد الفلاسفة) قبل قراءة (تهافت الفلاسفة) فبين أقسام كتاب (مقاصد الفلاسفة)(٢) الثلاثة ، قسم خاص بالمنطق .

فواضح من هذا أن المنطق لن يكون له فى ملحظ الغزالى ، نفس الاعتبار ، الذى كان له فى ملحظ ابن سينا ، فلن تكون هناك ضرورة تدعو إلى أن يكون

---

(١) المصدر السابق .

(٢) وقد طبعناه قبل هذا الكتاب .

المنطق هو القسم الأول من كتاب (تهافت الفلاسفة) ، كما كان القسم الأول من كتاب (الإشارات التنبيهات) .

لكن لا تزال هناك ضرورة تدعو ، لإدخال المنطق قسماً فى كتاب (تهافت الفلاسفة) وهذه الضرورة يشرحها الغزالى بقوله :

[من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدراج — إذا أور عليهم إشكال فى معرض الحجاج — قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية . ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات ، إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات.

فمن يقلدهم فى كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم ، يحسن الظن بهم ويقول : لا شك فى أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ؛ لأنى لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات .

فنقول : أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم المنفصل — وهو الحساب — فلا تعلق للإلهيات به . . . . . .

نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها ، هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى « فن الكلام» « كتاب النظر» فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا .

وقد نسميه (كتاب الجدل) .

وقد نسميه (مدارك القول) .

فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم (المنطق) ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة .

ونحن لدفع هذا الخبال ، واستئصال هذه الحيلة فى الإضلال ، نرى أن نفرد القول فى (مدارك العقول) فى هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ، ونصبها فى قوالبهم ، ونقتفى آثارهم لفظاً لفظا ، ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم — أعنى بعباراتهم فى المنطق — ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى (كتاب القياس) وما وضعوه من الأوضاع فى « إيساغوجى» و « قاطيغورياس » التى هى

من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه فى علومهم الإلهية .

ولكنا نرى أن نورد (مدارك العقول) فى آخر الكتاب ؛ فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب ؛ ولكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم ، فنؤخره ؛ حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه .

ومن لم يفهم ألفاظنا فى آحاد المسائل ، فى الرد عليهم ، فينبغى أن يبتدئ أولا بحفظ كتاب (معيار العلم) الذى هو الملقب بالمنطق عندهم][1] .

هكذا : ما يسمى عند الفلاسفة (منطقاً) .

يسمى عند الغزالى :

تارة (كتاب النظر) .

وتارة (كتاب الجدل) .

وتارة (مدارك العقول) .

وتارة (معيار العلم) .

ويوافق الغزالى الفلاسفة ، فى أن ما يسمى (المنطق) أو (كتاب النظر) أو (كتاب الجدل) أو (مدارك العقول) أو (معيار العلم) أمر ضرورى لا غنى عن أحكامه ، فهو كالآلة ، يتوقف عليها فهم الفلسفة عند الفلاسفة ، ويتوقف عليها فهم نقد الفلسفة عند الغزالى .

ولهذا الاعتبار لا بد للغزالى — كما لا بد للفلاسفة — أن يؤلف فى المنطق ، ولاعتبار آخر ، خاص بالغزالى ، هو أن لا يظن أن المنطق فن غريب عن غير الفلاسفة لا يعرفه إلا الفلاسفة ، لا بد إذن للغزالى أن يؤلف فى المنطق .

ولكن رب إنسان على ذكر من دراسته المنطقية التى لا بد أن يكون قد مر بها قبل أن يحدث نفسه بالوقوف موقف الحكم بين مؤسس للفلسفة وهادم لها ، فما على مثل هذا الشخص أن يشرع فى المقصود دون العودة إلى مدارسة الآلة مرة ثانية .

ومن أجل هذا الإنسان وأمثاله ، وضع الغزالى المنطق فى آخر كتاب (التهافت) كجزئه الأخير ، بدلا من وضعه فى أوله ، كجزئه الأول ، على نحو ما صنع ابن سينا فى (الإشارات) .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٨٢ ، ٨٣ طبعة ثالثة ، دار المعارف .

أما من لم يكن على ذكر من قواعد المنطق ، فليبدأ أولا بآخر الكتاب لا بأوله ، أى يبدأ بالمنطق .

فالمنطق إذن قسم من الأقسام المكونة لكتاب التهافت . وهذا القسم تدعو اعتبارات فى نظر الغزالى ، إلى أن يكون القسم الأخير من الكتاب ، لا القسم الأول منه .

وهذا القسم لا يهتم الغزالى بأن يعطيه اسماً خاصًّا كما لم يعط القسم الإلهى ، ولا القسم الطبيعى ، اسماً خاصًّا ، ما دام الاسم العام للكتاب وهو (تهافت الفلاسفة) يدل عليه دلالة ضمنية ، كما يدل على قسميه دلالة ضمنية ، كذلك .

وإذا كان الغزالى قد ذكر جملة أسماء لهذا القسم فسماه :

مرة (كتاب النظر) .

ومرة (كتاب الجدل) .

ومرة (مدارك العقول) .

ومرة (معيار العلم) .

فلم يكن قصده إلا أن يعرِّف المخدوعين بالفلسفة أن ما يذكر تحت هذا العنوانات ضمن فصول كتب الكلام ، هو نفس الذى يذكره الفلاسفة فى الفلسفة تحت عنوان (المنطق) .

فليست هذه الأسماء أعلاماً شخصية للقسم الثالث من كتاب التهافت ، فلم يك معقولا أن يهمل الغزالى تسمية قسمين من الكتاب ، هما المقصودان بالذات ، ثم يسرف فى تسمية قسم ليس مقصوداً بالذات منه .

وليست أسماء له باعتباره كتاباً مستقلا منفصلا عن كتاب (تهافت الفلاسفة) كما تسرب إلى الأذهان حتى طبع وحده مستقلا دون إشارة إلى أنه جزء من كتاب (تهافت الفلاسفة) فالغزالى نفسه قد صرح فى النص الذى مر بنا ؛ أن ما يسمى (مدارك العقول) هو جزء آخير من كتاب (تهافت الفلاسفة) وذلك حيث يقول :

(ولكننا نرى أن نورد « مدارك العقول » فى آخر الكتاب) وما فى آخر الكتاب ليس خارجاً عن الكتاب ، ولكنه الجزء الأخير منه .

وهو يشير فى موضع آخر من (كتاب التهافت[1]) بما يفيد ذلك أيضاً حيث يقول ، بعد تعداد المسائل العشرين التى أظهر تناقض الفلاسفة فيها :

(فهذا ما أردنا أن نذكر تناقض مذهبهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعة .

وأما الرياضيات ، فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ؛ فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة .

وأما المنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة ، وسنورد فى كتاب (معيار العلم) من جملته ، ما يحتاج إليه لفهم مضمون هذا الكتاب) .

فقوله (من جملته) يعنى من جملة (كتاب التهافت) فمباحث المنطق من جملة (كتاب التهافت) بنص الغزالى ، فهى جزء من الكتاب ، لا كتاب مستقل . وليس فى تسميته (كتاب معيار العلم) مثلا ، أو (كتاب الجدل) ما يبرر القول بأن الغزالى يعتبره كتاباً مستقلا قائماً بذاته ، فإن كلمة (كتاب) فى اصطلاح كثير من المؤلفين تستعمل أحياناً مرادفة لكلمة (قسم) أو كلمة (فصل) وهذا الغزالى نفسه ، يجعل (معيار العلم) كتباً ، فكتاب لـ (القياس) وكتاب لـ (الحد) وهكذا .

* * *

إن ما يسمى إذن (معيار العلم) و (كتاب النظر) و (كتاب الجدل) و (مدارك العقول) هو قسم ، وقسم أخير ، من كتاب (تهافت الفلاسفة) والأمانة العلمية تقتضى إبرازه فى هذه الصورة . سواء طبع على انفراد ، أو طبع ضمن كتاب التهافت فى جلدة واحدة .

---

(١) ص ٨٥ طبع دار المعارف ، الطبعة الثالثة .

ولما كان قد فاتنى طبعه مع باقى أقسام كتاب التهافت فى جلدة واحدة فإنى أطبعه منفرداً ولكنى أعطيه حقه فى التسمية بـ (تهافت الفلاسفة) حتى لا أضيع عليه حقًّا أعطاه له مؤلفه نفسه ، مع الإشارة إلى أشهر هذه التسميات الفرعية ، التى أطلقها عليه الغزالى فى مقابلة تسمية الفلاسفة له بـ (المنطق) .

وأشهر هذه التسميات هو (معيار العلم) .

والحمد لله أولا وأخيراً .

سليمان دنيا

مصر الجديدة :

فى ٢٧ من شعبان سنة ١٣٧٩

٢٤ من فبراير سنة ١٩٦٠

مقدمة

إن (معيار العلم) للغزالى ، الذى أخذ صورة كتاب مستقل ، رغم أنه الجزء الثالث من كتاب (تهافت الفلاسفة) قد حوى مباحث منطقية ، جمعت إلى جانب الدقة ، الخصوبة ، وأعنى بالخصوبة ، الحياة التى تشيع فى أنحاء الكتاب ؛ إن مباحث المنطق قد اتسمت بالجفاف والجدب كما اتسمت مباحث الرياضة مثلا ، ولكن مباحث المنطق فى (معيار العلم) تتسم بالحياة والخصب ، فأنت وأنت تقرؤه ، تقرأ منطقاً له كل خصائص المنطق من استيعاب ودقة ، ولكن طريقة عرضه عليك تجعله شيئاً حبيباً إلى نفسك ، كأن لك به معرفة سابقة ، تجعلك شديد الأنس به ؛ وكأنى بالغزالى لا يحاول أن يصب فى عقلى وعقلك شيئاً غريباً عنا ، ولكنه يحاول أن يعرفنا بشىء قار فى نفوسنا نعرفه من قبل ولكنا كنا قد غفلنا عنه .

هذا إلى جانب الأمثلة التى قصد الغزالى ، لا أن يوضح بها قواعد المنطق فحسب ، ولكن أن يثير أيضاً أمامنا بعض مشاكل من نوع يلذ لنا أن نعرف وجه الحق فيه ، وهو يأخذ بيدنا إلى تعرف هذا الحق ؛ فى تؤدة ، وفى رفق . والكتاب من هذه الناحية حافل بالمسائل التى إذا تأملها القارئ خرج من الكتاب بثروة علمية لا تقل قيمتها عن قيمة المنطق الذى كان الهدف الأصيل من تأليف الكتاب .

ولكى لا يكون قولى هذا مجرد دعاوى سأحاول فى هذه العجالة إثارة بعض ما يمكن أن يثار من هذه المشاكل . وسأحاول أن أنوع فى العرض فأجعل بعضها مشاكل تتصل بالمنطق وبعضها الآخر ، مشاكل من نوع آخر ، مما عرض له الغزالى بجانب المنطق ، وأفاد به فوائد لا يقل خطرها عن فوائد المنطق .

* * *

ويجدر بى أن أجعل للمنطق ومشاكله الأولوية فى هذا المقام ، وإذا قيل

المنطق ومشاكله ، فلا يخطر ببالى سوى مشكلتين اثنتين :

أولهما : تتصل بالمنطق القديم ، والمنطق الحديث معاً ، تلك هى مشكلة القياس .

أما المنطق القديم فواجبه — عندى — أن يدرس ألوان الطعون التى يطعن بها المحدثون (القياس) ويتهمونه بالعقم وعدم الإنتاج .

والقياس هو من المنطق القديم ، بمثابة القلب ، أو الرأس من الجسد ؛ فلو أطيح بهذا القلب ، أو بهذه الرأس ، لما بقى إلا فضلة ميتة لا تغنى عن الكائن الحى شيئاً . فإذا حرص أصحاب المنطق القديم على أن يظل منطقهم حيًّا ، فلا بد أن يوالوا حقنه بصنوف الأدوية التى تقيه هجمات خصومه وإلا فليشهدوا تشييع جنازته ، وليتقبلوا عزاء الناس لهم فيه .

إن واجبهم أن يتسمعوا كل ما يقال ، وأن يكونوا على استعداد لأن يستمعوا كل ما سيقال من نقد يوجه للقياس ، ليحددوا موقفهم ، ويتخيروا إما أن يستسلموا لخصومهم ، أو يناجزوهم العداء .

أما المنطق الحديث ، فهو المظهر الجديد لهذا العلم الذى عرفه الناس قديماً منذ بدؤا يفكرون . ويطيب دائماً لأصحاب الدعوة الجديدة أن يتيسر لهم إقناع الغير بأن هناك مكاناً لدعوتهم ، ومجالا لفكرتهم ، وإذا لم يتيسر لهم إيجاد هذا المكان ، وإفساح هذا المجال إلا بتقويض القديم وهدمه ، فعلوا . وهم بهذا الدافع يعملون وبقوته ينطلقون وتضطرهم طبيعة عملهم أن يصادموا وأن يهاجموا ، ولا خير للعلم فى أن نحد من نشاطهم ، أو نقف فى طريقهم إلا بما يقتضيه الإنصاف الذى يفرض علينا أن نوازن بين قديم غيرهم ، وجديدهم ، جاعلين الحق رائدنا ، والصواب هدفنا ، غير متأثرين باسم الجديد الذى تخضع له النفوس عادة بعامل حب التجديد الذى يخلص النفوس من الملل والسير على أسلوب رتيب ، ولا نافرين من القديم ، أومتعصبين له ، ببواعث قوامها الملل ، أو الإلف والعادة .

وثانيهما : يتصل بمشكلة أخرى ، قد أسميها (التجربة) أو أسميها (الاستقراء) وهذه المشكلة ، إن صح أن تسمى مشكلة — لها عندى اعتبار — لا يقل عن الاعتبار الذى أوليه للقياس .

وإذا كنا بحاجة شديدة إلى أن نعرف حقيقة الحال بالنسبة للقياس ، وهل هو طريق صحيح لإفادة علم جديد ؟ أو هو كالحلقة المفرغة لا يدرى بدايتها من نهايتها ، ولا أولها من آخرها .

فنحن أيضاً بحاجة شديدة إلى معرفة مبلغ إفادة التجربة لليقين . والباحث عن الحق يهمه الوقوف على مبلغ صلة التجربة باليقين ؛ فإن العلم فى عصرنا الراهن علم تجريبى ، فهل نتلقاه على أنه يقين ؟ أم هو فقط ظنون ؟

وأحب أن أشير هنا إلى أن اليقين بالمعنى العلمى له طابع خاص ، إن توفر فى الإدراك كان هو اليقين الذى ننشده ، وإن لم يتوفر كان شيئاً آخر من المعرفة أو من العلم ، أو مما يقع تحت أى اسم نشاء ، سوى اسم اليقين . وهذا الطابع يصوره الغزالى [1] بمثال ، ويصوره بحد .

أما المثال ، فيقول : إن اليقين مثل قولى : الثلاثة أقل من العشرة ؛ فإذا تبينت مفهوم (الثلاثة) ومفهوم (العشرة) ومفهوم (أقل من) وتيقنت بعد ذلك مفهوم قولى (الثلاثة أقل من العشرة) فلو عارضنى معارض وحاول صرفى عن التمسك بمفهوم هذه القضية ومفادها ، وادعى كذبها وكذبى ، وأقام على دعواه دليلا هو قلب العصا ثعباناً ؛ وقلبها بالفعل ، ما تخليت عن يقينى ، ولا تسرب إلى نفسى شىء من شك فى صدقى وصدق القضية ، وظل وثوقى بها كما كان قبل قيام هذا هذا الدليل .

وكل الذى يحدث عندى هو شىء يثيره فى نفسى الفضول وحب الاستطلاع بالنسبة للمقدرة التى لدى هذا الشخص التى استطاع بها أن يقلب الجماد كائناً حيًّا . هذا هو المثال .

أما الحد فهو : أنه الإدراك الذى لا يمكن — بل يستحيل — رفعه .

هذا هو اليقين الذى أسائل : هل يمكن للتجربة — التى هى وسيلة العلوم التجريبية ، التى صار لها النفوذ الأول فى عصرنا هذا ، أو كاد — أن تفيد هذا اللون من الإدراك ؟

---

(١) فى كتاب المنقذ من الضلال .

إن واجب المنطق الحديث ــ بل والمنطق القديم أيضاً ــ أن يبحث هذه المشكلة .

من حيث إن التجربة منهاج لكسب معارف جديدة ، والمنطق هو المسئول عن فحص هذه المناهج .

ومن حيث إن مفاد التجربة قد يتعارض مع مفاد مناهج أخرى من مناهج كسب المعارف ، وبدون معرفة قيمة كل منهج لا يتيسر لنا المفاضلة بين مفاده ومفاد غيره .

وقبل أن أقول هنا كلمة عن كل من هاتين المشكلتين فى الحدود التى يسمح بها التقديم لكتاب أحب أن أضع بين يدى القارئ موضوع (اليقين) مفصلا كما ورد فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا .

يقول الغزالى [:

فصل
فى بيان
اليقين

البرهان اليقينى ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ؛ فإنها تكون يقينية أبدية ، لا تستحيل ولا تتغير أبداً ؛ وأعنى بذلك أن الشيء لا يتغير وإن غفل إنسان عنه ، كقولنا :

الكل أعظم من الجزء .

والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

وأمثالها :

فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية .

والعلم اليقينى هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا ، مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا ؛ فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه ، والذهول عنه ، لم ينقدح ذلك فى نفسك أصلا .

فإن اقترن به تجويز الخطأ وإمكانه ، فليس بيقيني .

فهكذا ينبغى أن تعرف نتائج البرهان ، فإن عرفته معرفة على حد قولنا ، فقيل لك بخلافه حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة ، وأجلهم فى النظر والعقليات درجة ، وأورث ذلك عندك احتمالا ، فليس اليقين تاماً .

بل لو نقل عن نبي صادق نقيضه ، فينبغى أن يقطع :

بكذب الناقل .

أو بتأويل اللفظ المسموع عنه .

ولا يخطر ببالك إمكان الصدق .

فإن لم يقبل التأويل فشك فى بنوة من حكى عنه خلاف ما عقلته إن كان ما عقلته يقينيا . فإن شككت فى صدقه ، لم يكن يقينك تاماً .

فإن قلت : ربما ظهر لى برهان صدقه[١] ، ثم سمعت منه ما يناقض برهاناً قام عندى .

فأقول : وجود هذا يستحيل كقول القائل :

لو تناقضت الأخبار المتواترة ، فما السبيل فيها ، كما لو تواتر وجود مكة وعدمها ؟

فهذا محال ، فالتناقض فى البراهين الجامعة للشروط التى ذكرناها[٢] ، فإن أريتها ، متناقضة ، فاعلم أن أحدهما ، أو كليهما لم يتحقق فيه الشروط المذكورة .

فتفقد مظان الغلط ، و (المثارات السبع) التى فصلناها [٣] .

وأكثر الغلط يكون فى المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية ، ولا تكون أولية ، بل ربما تكون محمودة مشهورة ، أو وهمية .

ولا ينبغى أن تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذى وصفناه[٤] .

* * *

---

(١) يعنى (النبى) .

(٢) انظرها فيما يأتى فى مباحث القياس ، وشروط أشكاله .

(٣) انظرها فيما يأتى .

(٤) لقد مر بنا فى صدر هذا الفصل أوصاف هذا الحد وهى أوصاف تجعل من يخالف هذا اليقين إما مقطوعاً بكذب قوله .

أو بضرورة تأويله وصرفه عن ظاهرة ، ليتلاقى مع اليقين .

وكما يظن فيما ليست أولية ، أنها أولية [١] فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية ، فيشكك فيها .

ولا يتشكك[٢] فى الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة[٣]، بمحاجة الجليات ، حتى تأنس النفس بسماعها ، فيشك فى اليقينى[٤].

كما أنه قد يتكرر على سمعه ما ليس يقيناً من المحمودات ، فتذعن النفس للتصديق به ، وتظن أنه يقبل بكثرة سماعه .

وهذا[٥] أعظم مثارات الغلط ويعز فى العقلاء من يحسن الاحتراز من الاغترار به .

* * *

فإن قلت : فمثل هذا اليقين عزيز يقل وجوده ، فتقل به المقدمات .

قلنا : ما يتساعد فيه الوهم[٦] والعقل من : الحسابيات ، والهندسيات ، والحسيات ؛ كثير[٧] ، فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات .

---

(١) وقد أرشد إلى ذلك قوله (وأكثر الغلط يكون فى المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية ، ولا تكون أولية ، بل ربما تكون محمودة مشهورة ، أو وهمية) .

(٢) بيان للسبب الذى يحمل بعض الناس على التشكك فيما لا يقبل الشك .

(٣) لا ينبغى للقارئ أن يظن أن هذا الحكم عام فى جميع المتكلمين ؛ فإن الغزالى يقيد المحكوم عليهم بهذا الحكم بأنهم (المتعصبون للمذاهب الفاسدة) والذى يقرأ عن الفرق الإسلامية ، يجد بينهم من ينطبق عليه هذا الوصف ، كما يجد من لا ينطبق عليه .

(٤) فى هذا إشارة إلى أن الإلحاح بالشىء على النفس طريق لإرغامها على قبوله ، من غير أن تشعر بأنها مرغمة ، وهذا هو السر فى أن المبطلين من أرباب المذاهب الهدامة ، يكثرون من الدعاية لمذاهبهم ؛ فالإكثار من الدعاية لون من ألوان الإلحاح .

(٥) لعل الإشارة فى قوله (وهذا) راجعة إلى القسمين جميعاً :
أن يظن فيما ليس بأولى ؛ أنه أولى .
وأن يتكرر على السمع ما ليس يقينيا من المحمودات ، فتذعن النفس للتصديق به ، وتظن أنه يقينى .

(٦) انظر ما يأتى للغزالى من بحوث حول (الوهم) لتعرف مبلغ خطر هذه (القوة) ومبلغ نفعها ؛ فمن أخطارها التثبت بالمحسات ، وإباء الاعتراف إلا بما يكون حسياً . . . إلخ .

(٧) هذا يعنى أن لدينا قدراً كبيراً من القضايا اليقينية بالمعنى الذى وصفه الغزالى فى هذا الفصل ، فى المجالات الحسابية ، والهندسية ، والحسية .

وكذا المعقولات التي لا تحازيها الوهميات[1].

فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر فى الإلهيات ؛ ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذى ذكرناه ، إلا بطول ممارسة العقليات ، وفطام العقل عن الوهميات ، والحسيات ، وإيناسها بالعقليات المحضة .

وكلما كان النظر فيها أكثر ، والجد فى طلبها أتم ، كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب .

ثم من طالت ممارسته ، وحصلت له ملكة بتلك المعارف ، لا يقدر على إفحام الخصم فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه ، بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه فى ممارسة العلوم ، وطول التأمل فيها ، حتى يصل إلى ما وصل إليه ، إن كان صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صافى الذهن .

وإن فارقه فى الذكاء ، أو فى الحدس ، أو تولى الاعتبار الذى تولاه ، لم يصل إلى ما وصل إليه ، وعند ذلك يقابل[2] ما يحكيه عن نفسه بالإنكار ، ويشتغل بالتهجين والاستبعاد .

وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحاً ، بل لا يبث إليه أسرار ما عنده ، فإن ذلك أسلم لجانبه ، وأقطع لشغب الجهال . فما كل ما يرى يقال، بل صدور الأحرار قبور الأسرار] .

انتهى الفصل الذى عالج فيه الغزالى مشكله (اليقين) ومنه نعرف حقيقة

---

(١) هذا لون آخر من ألوان اليقين ، يمر بنا فى فصول الكتاب أمثلته. ولعله يعنى بقوله (لا تحازيها) أن لا تقاومها ، ليخلص لنا أقسام ثلاثة حاصرة على النحو الآتى :

قسم : يتساند فيه العقل والوهم ، وهو السابق المشار إليه ، بقوله (الحسابيات ، والهندسيات ، والحسيات) .

وقسم : يتعاند فيه الوهم والعقل ، وهو اللاحق المشار إليه بقوله (فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر فى الإلهيات . . . إلخ .)

وقسم : لا يتعاونان ولا يتعاندان ، وهو الذى معنا ، المشار إليه بقوله (وكذا المعقولات التى لا تحازيها الوهميات) .

(٢) فاعل (يقابل) هو من لم يبلغ فى الذكاء ، وقوة الحدس ، وتولى الاعتبار ، مبلغ (من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف) .

وفاعل (يحكيه) هو (من طالت ممارسته ، وحصلت له ملكة بتلك المعارف) .

(اليقين) ونعرف أن (البرهان) عند الغزالى طريق يمكّن من الوصول إلى هذا (اليقين) ، ما دامت مقدماته يقينية بالمعنى الذى وصفناه ، وما دامت شرائط إنتاجه حاصلة .

فعن (اليقين) بهذا المعنى يبحث المناطقة ، ويدعى أصحاب (المنطق القديم) أن (القياس) طريق من طرائقه ، ووسيلة من وسائله ، وينكر عليهم المناطقة المحدثون ذلك ، بحجة أنه لا يوصل إلى جديد ، فنتيجته التى يدعى الحصول عليها منه ، بعد استكمال مقدماته وشرائط إنتاجه ، هى — عند المناطقة المحدثين — معلومة قبله ، فهى سابقة عليه ، لا تابعة له .

وهذا الموقف ، بين القدامى من المناطقة ، والمحدثين منهم ، يصور لنا إحدى المشكلتين اللتين أشرت إليهما سابقاً .

أما الثانية ، فهى التجربة ، وإنى بإزائها أتساءل : هل هى قادرة على أن توصلنا إلى يقين من هذا النوع ، أم كل بضاعتها ظنون ورجحانات . ؟

وكما قلت سابقاً : إن واجب أنصار المنطق القديم أن يدفعوا عن (قياسهم) طعنات خصومهم ، وإلا فليسلموه إليهم يهيلون عليه التراب ، ويفرغون منه .

وواجب أنصار المنطق الحديث ، أن يعرفونا :

هل التجربة تفيد اليقين ؟ اليقين الذى وصفناه ، وأوضحناه .

أم هى فقط تفيد ظناً ورجحاناً .

ولما كان الغزالى قد عرض لكل واحد من الأمرين فى كتابه هذا ، فإنى قائل فيهما كلمات :

القياس

لست أدرى لماذا شغلنى أمر القياس ، وصرت كلما ذكر المنطق ، خطر القياس ببالى ، مع أنه لا يدخل ضمن جدول دراستى فى الكلية ، ولا أقرأ عنه لنفسى إلا لضرورة ملحة ، كمناسبة إخراج كتاب فى المنطق ، أو نحو ذلك ، ورغم ذلك فإنه أصبح يفرض نفسه على ، ويثير فى نفسى الاهتمام به لأدنى مناسبة .

لعل السر فى ذلك ، أنه بدا لى كمشكلة ، ومن عادتى أن ما أحس به كمشكلة

تتوثق بينه وبين نفسى صلة لا حيلة لى فيها ولا اختيار . ولست أدرى على وجه التحديد تكييف هذه الصلة ، فهل هى صلة المحبة التى ترغم من يحب على إدامة التفكير فيما يحبه ؟

أم هى صلة الكراهية التى لا تفتأ تلوح للنفس بصورة ما تبغض ؟

لعلها صلة هى مزيج من الأمرين جميعاً ، فإن المشكلة تعنى حقاً قد اختلط به باطل ، وامتزج كلاهما بالآخر مزجاً عز معه فصلهما وتخليص كل منهما عن الآخر .

فالحق فى المشكلة هو الجانب الذى تقوم بينه وبين أهل العلم صلة المحبة ؛ فالحق بغية العلماء ومطلبهم ، فهو حبيبهم ، ولقاؤه نهاية أملهم .

والباطل فيها هو الجانب الذى أخفى الحق ، وفوت على أهل العلم فرصة لقائه ، فهو خصمهم وعدوهم ، ما يفتؤون يذكرونه لخطورته عليهم .

وسواء صح ما عللت به أمر انشغالى بالقياس ، أم لم يصح ؛ فالواقع الذى لا سبيل إلى إنكاره أن (القياس) أصبح له فى نفسى مكان بين مجموعة المشاكل التى أرى أنها تحتاج إلى حل .

ولقد عرفت ما قاله المناطقة المحدثون عن القياس ، وأدركت أن ما يعتلج فى صدورهم بخصوصه ، شبهات تتطلب الحل ، ولا يمكن التغاضى عنها ، ولقد أفدت من كتاب (معيار العلم) الذى بين أيدينا ، أن الفلاسفة المحدثين لم يكونوا أول من تنبه أو نبه إلى هذه الشبهات ، فالغزالى القديم قد عرفها قبلهم ، وعرضها بصورة من القوة تدل على مبلغ تحريه لليقين ، وتخليصه الحق من الباطل ، وإنى عارض فى هذا المقام لهذه الشبهات كما صورها الغزالى ؛ وعارض أيضاً لوجهة نظر الغزالى فى رد هذه الشبهات ودفعها ، وعارض أخيراً ، رأيى فى موقف الغزالى من مناقشة هذه الشبه .

يقول الغزالى فى القسم الثالث من الفصل الذى عقده تحت عنوان (الفصل الثانى فى بيان خيال السوفسطائية) .

[ومنها قولهم : إن الطريق الذى ذكرتموه فى الإنتاج لا ينتفع به ؛ لأن مَنْ عَلِمَ المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات ، بل فى المقدمات عين

النتيجة ؛ فإن من عرف :

أن الإنسان حيوان .

وأن الحيوان جسم .

فيكون قد عرف فى جملة ذلك :

أن الإنسان جسم .

فلايكون العلم بكونه جسماً ، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات) .

هذا هو الاعتراض الذى كان يظن أن المناطقة المحدثين هم أول من تنبه له ونبه عليه . إن الغزالى يعرضه بنفس الصورة التى يعرضه بها المحدثون ، وإذن فالقدامى كانوا من الحيطة والاحتياط بحيث تنبهوا إلى كل ما يحيط بـ (القياس) الذى اعتبروه أوثق طريق لكسب المعرفة .

ولكن إذا كانوا قد تنبهوا إلى هذا الملحظ ، فهل استطاعوا أن يجيبوا عنه إجابة تدفع عنه هذا النقد ؟ وهنا أدع الغزالى يجيب عن ذلك ، يقول :

[قلنا : العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين .

وأما مثال الإنسان والحيوان ، فلا نورده إلا للمثال المحض ، وإنما ينتفع به فيما يكون مطلوباً مشكلا . وليس هذا من هذا الجنس .

بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده ، فقد يعلم الإنسان .

أن كل جسم مؤلف .

وأن كل مؤلف حادث .

وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم .

وأن الجسم حادث .

فنسبة الحدوث إلى الجسم (غير نسبة الحدوث إلى المؤلف) .

وغير نسبة المؤلف إلى الجسم .

بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين ، وإحضارهما معا فى الذهن ، مع توجه النفس نحو طلب النتيجة] .

هذا هو جواب الغزالى ، فهل يقنع أصحاب المنطق الحديث ، بهذا الجواب ؟ أو هل تقنع أنت وأنا به ، باعتبارنا حكمين بين أصحاب المنطق القديم الفخورين بالقياس ، وأصحاب المنطق الحديث الناقمين عليه ؟

إنى لكى أجيب عن هذا السؤال ، أرى أن أتقدم بسؤال آخر هو :

كيف توصلنا إلى العلم بالكبرى ؟ فإن الكبرى فى مثالنا السابق هى :

كل مؤلف حادث .

ولا شك أن النتيجة القائلة :

الجسم حادث .

داخلة فى هذه الكبرى .

ويهمنى جداً معرفة جواب هذا السؤال : فإنه لو فرض أن العلم بالكبرى ، وهى :

كل مؤلف حادث .

قد تم عن طريق استقراء أفراد المؤلف واحداً واحداً ، فلا شك أن (الجسم) باعتباره فرداً من أفراد المؤلف لا بد أن يكون قد تم العلم بحدوثه ، قبل الحصول على الكلى القائل :

كل مؤلف حادث .

وإذن فلن يكون هناك محل لاستنباط :

أن الجسم حادث .

من قولنا :

كل مؤلف حادث .

لأن الشأن فى المستنبط ؛ أن يكون العلم به متأخراً عن العلم بالمستنبط منه . وقد علمنا أن الكبرى القائلة :

كل مؤلف حادث .

على فرض أن العلم بها قد تم عن طريق استقراء جزئياتها ، يكون العلم بها ككلٍّ متأخراً عن العلم بجزئياتها التى من بينها :

الجسم حادث .

فعلى هذا الافتراض لا يكون لجواب الغزالى أية قيمة . فقوله :

[بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده] قول لا وزن له على هذا الافتراض ؛ إذ حين تكون الكبرى معلومة بطريق الاستقراء ، لا يمكن أن تكون الكبرى بينة ، والنتيجة غير بينة .

* * *

أما لو كان العلم بالكبرى ، التى هى ، فى مثالنا :

كل مؤلف حادث .

قد تم عن طريق ادعاء أن هناك تلازما :

بين التأليف ، أى التركيب ، بصرف النظر عن كون المؤلف جسماً أو غيره .

وبين الحدوث .

من حيث إن المؤلف بحاجة إلى ما تألف منه ، ومتأخر فى الوجود عنه ، وهذه أمارات الحدوث .

فإذا صح هذا الادعاء وأمكن من هذا الطريق إقامة الدليل على وجود تلازم بين التأليف والحدوث ، يسوغ الحكم بأنه كلما وجد التأليف وجد الحدوث ، صحت القضية القائلة :

كل مؤلف حادث .

من غير أن يكون العلم بها متوقفاً على سبق العلم بجزئياتها ؛ بل إنه فى هذه الحال يكون العلم بها حاصلا أولا ، ويمكن أن يستنبط منها حدوث كل ما يندرج تحت [المؤلَّف]، وما دام الجسم مؤلفاً ، فيمكن استنباط حدوثه ، بوساطة قولنا :

الجسم مؤلف .

وكل مؤلف حادث .

فالجسم حادث .

وعلى أساس هذا الفرض لا يسوغ لأصحاب المنطق الحديث أن يدعوا سبق العلم بالنتيجة على العلم بالكبرى ، ويكون العلم بها زائداً على العلم بالكبرى ؛ لأن موضوع الكبرى أخذ بعنوان كونه مؤلفاً ، من غير نظر إلى الجسم أو العرض ، أو غيرهما ؛ لذلك :

كان العلم بالكبرى ما دام موضوعها مأخوذاً بالوصف العنوانى العام ، غير العلم بالنتيجة التى موضوعها جزئى خاص من جزئياته .

وكان العلم بالنتيجة تابعاً للعلم بالكبرى .

فليختر الغزالى واحداً من هذين الاتجاهين .

فإن اختار الفرض الأول ، لزمه لا محالة أن القياس استدلال دورى فاسد ، ؛ وأن النتيجة فيه تابعة له باعتبارها مستنبطة منه . وسابقة عليه باعتبارها جزئية من جزئيات الكبرى ، يتوقف العلم بالكبرى على العلم بها أولا .

ومن هنا يأتى الدور ويأتى الفساد .

وإن اختار الفرض الثانى ،لم يبق للاعتراض — القائل: إن العلم بالنتيجة ليس جديداً . وليس متأخراً عن المقدمات — محل .

ومما يؤكد أن الاعتراض على القياس بأن فيه دوراً ، وأنه ليس فيه علم جديد ، قد قام على أساس أن الكبرى قد علمت بطريق الاستقراء وأنه لا ورود له إلا على هذا الأساس ، أن المعترضين أنفسهم لم يستطيعوا أن يوجهوا اعتراضهم إلا على هذا الأساس .

قال الدكتور زكى نجيب فى كتابه (المنطق الوضعى)[1] عازيا القول إلى (برادلى) :

[فمن أوجه النقص فيه — يعنى القياس — أنه لا يؤدى إلى معرفة جديدة فى النتيجة ، مع أن أحد شروط الاستدلال ، عند (برادلى) هو أن يؤدى إلى نتيجة جديدة ليست محتواة فى المقدمات ؛ لأننى إذا ما قبلت المقدمة :

كل إنسان فان .

فإننى أدخل فى الموضوع (إنسان) كل أفراد الناس .

وبعدئذ إذا ما عقبت عليه بمقدمة ثانية :

بأن محمداً إنسان .

فإما أن أكون على وعى بأن محمداً كان فرداً من أفراد الناس الذين قصدت إليهم فى المقدمة الأولى . وبذلك أكون على وعى كذلك .

---

(١) ص ٢٤٠

بأنه فان .

قبل أن أنص على هذه الحقيقة فى المقدمة الثانية .

وإما ألا أكون على وعى بذلك ، فأكون فى المقدمة الأولى قد عممت بغير حق ؛ لأنى لم أكن أعلم الفناء عن كل أفراد الناس ، كما زعمت .

وأقرب الفرضين إلى القبول ، هو أنى حين ذكرت المقدمة الأولى :

كل إنسان فان .

كنت أريد التعميم حقًّا . وعلى ذلك فلا تكون المقدمة الثانية إلا صدى لما جاء فى المقدمة الأولى ، وبالتالى لا يكون فى النتيجة شىء جديد] .

* * *

هذا هو تحرير الموقف فى نظرى ، وعند هذا الحد أحس أن الموقف قد انجلى ، وأن القياس يمكن أن يجد فى الدفاع الذى ذكرته ما يحفظ عليه وجوده ، كما أراد له مخترعوه .

وعندى غير هذا الجواب الذى أنا مطمئن إليه كل الاطمئنان جواب آخر لا بأس بأن أذكره هنا وقد لاح لى هذا الجواب من خلال مناقشة أوردها الغزالى حول القياس ، فى صورة سؤال وجواب ، لكن لا من هذه الحيثية التى نحن بصددها ، بل من حيثية أخرى ، فكان فى تلك المناقشة ما أوحى إلى بجواب عن هذه المناقشة التى نحن بصددها .

قال الغزالى — فى نفس المكان الذى اقتبسنا منه النص السالف — :

(ومنها : قول بعض المتشككين : إنك لو طلبت بالتأمل علماً ، فذلك العلم تعرفه أم لا ؟

فإن عرفته ، فلِمَ تطلبه ؟

وإن لم تعرفه ، فإن حصلته ، فمن أين تعلم أنه مطلوبك ؟ وهل أنت إلا كمن يطلب عبداً آبقاً لا يعرفه ؟ فإن وجده ، لم يعرف أنه هو ، أم لا ؟

فنقول : العلم الذى نطلبه نعرفه من وجه ، ونجهله من وجه ؛ إذ نعرفه بالتصور بالفعل ، وبالتصديق بالقوة ، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل .

فإنا إذا طلبنا العلم بأن :

العالم حادث .

فنعلم (الحدوث) و (العالم) بالتصور .

وإنا قادرون على التصديق به ، إن ظهر حد أوسط بين (العالم) و (الحدوث) كمقارنة الحوادث ، أو غيرها ؛ فإنا نعلم أن المقارن للحوادث حادث .

فإن علمنا أن العالم مقارن للحوادث، علمنا بالفعل أنه حادث ، وإذا علمناه عرفنا أنه مطلوبنا ؛ إذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل ، لما عرفنا أنه المطلوب .

ولو كنا نصدق به بالفعل ، لما كنا نطلبه .

كالعبد الآبق ، نعرفه بالتصور والتخيل من وجه ، ونجهل مكانه ، فإذا أدركه الحس فى مكانه دفعة ، علمنا أنه المطلوب ، ولو لم نكن نعرفه لما عرفناه عند الظفر به .

فلو عرفناه من كل وجه ، أى عرفنا مكانه ، لما طلبناه] .

فمن هذه المناقشة يظهر لنا أن النتيجة التى تأتى أخيراً فى القياس ، هى أسبق خطوراً بالبال من القياس ، فهى أمر نتصوره أولا ، ثم نبحث ثانياً عما يمكن أن يكون طريقاً للتصديق به . فإن القضية أول ما تصادف الإنسان ، إن كانت بدهية قبلها ، وإن كانت نظرية ، طلب عليها البرهان .

فمثلا إذا قيل لنا :

العالم حادث .

قلنا : إن هذه القضية ليست بدهية ، فماذا يمكن أن يربط بين موضوعها ومحمولها ، ليبين لنا أن بين (العالم) و (الحدوث) صلة ، فإذا قيل لنا : إن (التغير) مثلا هو ذلك الرباط .

فإن العالم متغير .

والمتغير حادث .

أمكن لنا أن نستغنى عن هذا الرباط ، الذى بحمله على (العالم) ووضعه لـ (العالم) قام بدور ما يسمى اصطلاحا بـ (الحد الأوسط) ، فبحذفه يعود لنا نفس ما كان معنا ؛ وهو :

العالم حادث .

إذن فالمقدمتان اللتان تسميان بـ (القياس) مكونتان من المقدمة التى نريد إثباتها ، مع ضميمه ما جلبناه من خارج لنربط به بين موضوع المطلوب ومحموله .

فالقضية التى نريد إثباتها ، سابقة فى الوجود على القياس ، وهى فى الوقت نفسه مادة القياس ؛ لأننا بالعثور على واسطة تربط بين موضوعها ومحمولها ، نحصل على ما يصبح مقدمتين ، بجعل هذه الواسطة مكررة ، مع موضوع هذه القضية مرة ، ومع محمولها أخرى ، فينشأ ما يسمى القياس .

وعلى هذا الأساس تكون القضية التى نسميها — بعد استنباطها من القياس — نتيجة موجودة بالفعل قبل القياس .

فإذا لم تكن معلومة ، ثم فتش المرء فى معلوماته حتى حصل على وسيط ربط بين طرفيها ، وصحح الحكم فيها ، كيف لا يقال : إنها علم جديد ؟ وإنه قد استفيد التصديق بها ، بعد أن لم تكن مصدقاً بها ؟ كيف لا يقال ذلك ، مع أن الواقع أنها علم جديد ، وأنه قد استفيد التصديق بها بعد أن لم تكن مصدقاً بها ؟

ومما يؤيد هذا الذى أقول ، ما يرويه الدكتور زكى نجيب فى كتابه (المنطق الحديث)[1] عن (أرسطو) ، حيث يقول :

[ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن (أرسطو) نظر إلى (القياس) على أنه عملية يقيم بها البرهان على قضية ما ، أكثر منه عملية نستدل بها على نتيجة من مقدمتين معينتين .

ولذا تراه يسأل : « ما المقدمان اللتان تبرهنان على هذه النتيجة ؛ أو تلك ؟» أكثر مما يسأل : « ما النتيجة التى تلزم عن هذا الضرب ؛ أو ذاك من تشكيلات المقدمات ؟

غير أنه إذا ما فرغ من تحديد المقدمات التى تبرهن له على نتيجة معينة ،

---

(١) ص ٢٤٦

أمكن لمن شاء ، أن ينظر إلى البناء القياسي من الاتجاه الآخر ، فيبدأ بالمقدمتين ، ليرى هل تلزم عنهما النتيجة لزوماً ضرورياً ، أو لا تلزم ؟] .

ومن هذا يتضح جلياً ، أنه قبل وجود القياس يكون فى أيدينا قضية نريد إثباتها ، ولا يكون معلوما لنا صدقها ولا كذبها ؛ لأنها نظرية ، فنبدأ نبحث عن رابط بين طرفيها ؛ فإذا ظفرنا به ، فقد كملت لنا ، منها ومنه ، مادة القياس ؛ إذ بتكرار الوسيط مرة مع موضوعها ، وأخرى مع محمولها ، يتكون لنا ما يسمى قياساً ، ثم نعود فننظر فى هيأة تركيبه وشروط إنتاجه ، فإن تم لنا كل ذلك ، تم صدق القضية التى كانت معنا أولا ، والتى أصبحت تسمى بعد هذه العملية ، نتيجة قياس .

فإذا لم تكن معلومة ، ثم علمت بهذا الطريق كيف لا يقال : إنها علم جديد ؟ وأنها استفيدت بعد أن لم تكن مستفادة ؟

إن القول بأنها ليست علماً جديداً منشؤه الظن بأن مقدمتى القياس كانتا موجودتين قبل وجودها ؛ فيقال حينئذ : إن النتيجة المتولدة منهما ليست جديدة لأنها متضمنة فيهما ولكن هذا الظن فاسد ، كما رأيت من عبارة الغزالى ، ثم من عبارة أرسطو .

هذا وإن فى تسمية قدماء المناطقة ، وعلماء آداب البحث والمناظرة للنتيجة بعدة أسماء لشاهدا على صحة ما ذهبنا إليه ، فهم يسمونها (مطلوباً) ويسمونها (نتيجة) ويسمونها (دعوى) .

و يعللون هذه التسميات فيقولون :

إنها تسمى : (دعوى) باعتبارها مدعاة لم يقم عليها بعد برهان ، والبرهان هو القياس ، ومعنى ذلك ، أن وجودها سابق على القياس .

وإنها تسمى (مطلوباً) حين يبدأ مدعيها يطلب دليلا عليها ، ومعنى ذلك أنها أيضاً فى تلك المرحلة موجودة وحدها ، بدون دليل ، أى قياس .

وإنها تسمى (نتيجة) حين يجد صاحبها الحد الوسط الذى يربط بين طرفيها ،

والذى بتكراره تنشأ مقدمتان ؛ إذا استوفتا شرائط القياس ، لزمت عنها ما كانت تسمى من قبل(دعوى) ثم (مطلوباً) وأصبحت بعد استنتاجه من (القياس) تسمى (نتيجة) .

فى هذه التسميات المعللة على هذا النحو ، ما يؤكد وجودها قبل القياس ؛ فإذا كانت فى هذا الوجود الأول غير معلومة ، ثم صارت فى الوجود الثانى معلومة فكيف يسوغ لنا أن ننكر الواقع ، ونقول : إنها ليست علماً جديداً . هذه مكابرة ؟ هذا ولعله لا يتبادر إلى الذهن أن هذه الطريقة — أى طريقة إيجاد القضية المدعاة أولا ، ثم توليد القياس منها ومن واسطة مجلوبة إليها ، ثانيا — تعنى أننا نعتقد أولا ، ثم نطلب الدليل ثانياً .

فإن وجود القضية متصورة فقط ، ليس يعنى التصديق بها ، وإنما يعنى مجرد التساؤل عن إمكان إثباتها أو عدم إمكان إثباتها ، كما قال الغزالى :

[العلم — يعنى الدعوى أو المطلوب — الذى نطلبه نعرفه من وجه ، ونجعله من وجه : إذ نعرفه بالتصور بالفعل ، وبالتصديق بالقوة ، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل] .

وكما قال (أرسطو) :

(ما المقدمتان اللتان تبرهنان على هذه النتيجة ؟ أو تلك ؟) .

فإن ظفر بحد أوسط ، يربط بين طرفيها ، نفياً أو إثباتاً ، أمكن صوغ قياس يفسر صدقها ، أو عدم صدقها .

وإن لم يظفر بحد أوسط ، ظلت فى مجال التصور فقط دون التصديق .

* * *

هذا ؛ ولا أحب أن يفوتنى التنبيه على شىء ، لو فاتنى التنبيه عليه ، لاتهمت نفسى بأنى إما أغالط نفسى أو أغالط القارئ .

ذلك أن الذهاب إلى القول بأن النتيجة سابقة على القياس ، وأنها تكون مجهولة قبله ، وتصير معلومة بعده ، لا يصلح دليلاً على أنها مستفادة منه ؛ إذ يمكن أن

يسلم لنا أن النتيجة تكون متصورة فقط قبل القياس ، من حيث هى دعوى ، لكنها تكون غير مصدق بها .

وأن يسلم لنا أنه يمكن الإتيان بحد أوسط يربط بين طرفها ، وأنه يحصل من هذا الربط قضيتان بدل قضية بتكرار الحد الأوسط مع كل من جزأيها ، وأن يتألف من هاتين القضيتين قياس صحيح المادة والصورة .

وأن يسلم لنا أنه بعد تسليم هاتين المقدمتين تصبح النتيجة التى كانت متصورة فقط قبل ذلك . ، مصدقاً بها بعد ذلك .

لكن ليس يلزم من كل ذلك أن العلم بالنتيجة مستفاد من العلم بالقياس ؛ لأن لقائل أن يقول : مم استفيد العلم بمقدمتى القياس ؟

فإن قيل : أنهما استفيدتا من الاستقراء ، لزم أن النتيجة من حيث إنها جزئى من جزئيات الكبرى ، وجب أن تعلم قبل الكبرى ، فيكون علم النتيجة سابقاً علم الكبرى ، وسبق علم النتيجة على علم الكبرى سبق لعلمها على علم القياس .

وإن قيل : إن علم المقدمتين حصل بدون طريقة الاستقراء ، أمكن أن تعلم المقدمتان دون أن تعلم النتيجة ؛ فإذا علمت المقدمتان قبلها لزم من العلم بهما العلم بها قطعاً .

وعلى هذا يكون الجواب الثانى متوقعاً على الجواب الأول .

التجربة

والتجربة كما قلت سابقاً، هي ثانية المشكلتين المنطقيتين اللتين لهما فى نفسى مكان على الرغم منى .

والتجربة كما قلت سابقاً أيضاً ، هى — فى نظرى — حصة من المنطق الحديث لأن العلوم المادية قد بلغت فى عصرنا شأواً لم تبلغه فيما سبق ، فصار لزاماً على دارسى مناهج العلوم فى عصرنا أن يبينوا لنا نصيب التجربة من اليقين بالمعنى الذى حددناه سابقاً[1] لليقين .

غير أنه لما كان الغزالى وهو من رجال المنطق القديم قد قال فيها كلمات ، رأيت أن أعرض لها هنا فى المقدمة بهذه المناسبة .

يقول الغزالى — فى البحث الوارد تحت عنوان [النظر الثانى من كتاب القياس، فى مادة القياس — :

الصنف الثانى : المجربات

وهى أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفى ، كحكمنا :

بأن الضرب مؤلم للحيوان .

والقطع مؤلم .

وجز الرقبة مهلك .

والسقمونيا مسهل .

والخبز مشبع .

والماء مرو .

والنار محرقة .

فإن الحس أدرك الموت ، مع جز الرقبة ، وعرف التألم عند القطع بهيئات المضروب .

وتكرر ذلك على الذكر ، فتأكد منه عقد قوى لا يشك فيه .

---

(١) انظر ص ٢٦ .

وليس علينا ذكر السبب فى حصول اليقين ، بعد أن عرفنا أنه يقينى .
وربما أوجبت التجربة قضاء جزمياً .
وربما أوجبت قضاء أكثرياً .
ولا تخلو من قوة قياسية خفية ، تخالط المشاهدات ، وهى أنه :
لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر فى الأكثر من غير اختلاف ، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه ، وعدته نادراً ، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً .

وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً مرة بعد أخرى — ولا ينضبط عدد المرات ، كما لا ينضبط عدد المخبرين فى التواتر ؛ فإن كل واقعة ها هنا مثل شاهد مخبر ، وانضم إليه القياس الذى ذكرناه — أذعنت النفس للتصديق .

فإن قال قائل : كيف تعتقدون هذا يقينا ، والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا : ليس الحز سبباً للموت ، ولا الأكل سبباً للشبع ، ولا النار علة للإحراق ، ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق ، والموت والشبع ، عند جريان هذه الأمور ، لا بها .

قلنا : قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته ، فى كتاب (تهافت الفلاسفة) .
والقدر المحتاج إليه الآن . أن المتكلم إذا أخبر ، بأن ولده جزت رقبته ، لم يشك فى موته . وليس فى العقلاء من يشك فيه ، وهو معترف بحصول الموت ، وباحث عن وجه الاقتران .

وأما النظر فى أنه : هل هو لزوم ضرورى ليس فى الإمكان تغييره ، أو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية ، التى لا تحتمل التغيير والتبديل ، فهو نظر فى وجه الاقتران ، لا فى نفس الاقتران .

فليفهم هذا ، وليعلم :
أن التشكك فى موت من جزت رقبته وسواس مجرد .
وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه] .
هذه هى التجربة فى نظر الغزالى . وهى عنده :
ربما أوجبت قضاء جزمياً .

وربما أوجبت قضاء أكثرياً .

ويصاحبها قياس خفى ، تقديره أنه :

لو كان الهلاك عند جز الرقبة ، مثلا ، اتفاقياً، أو عرضياً، لما استمر فى الأكثر من غير تخلف .

ومن رأى الغزالى أنه ليس علينا البحث عن السبب الذى يجعل (الهلاك) مترتباً على (جز الرقبة) فحسبنا أننا متيقنون أن (الهلاك) ينشأ عن جز الرقبة .

وفى معرض التهوين من شأن البحث عن مثل هذا السبب ، يهون الغزالى من شأن نظرية (المتكلم) الذى يرى أن الله وحده هو سبب كل ما فى الكون ، من ذوات وأحداث . فيقول : إن الفرق بين (المتكلم) وبين غيره فى هذا الشأن ، لا يخدش اليقين ولا ينال منه ، وإنما هو راجع إلى شىء وراء ذلك ، راجع :

إما إلى ما بين (جز الرقبة) و (الهلاك) من تلازم ذاتى ضرورى .

وإما اطراد سنة الله التى لا تتخلف .

وعندى أن التساهل الذى أخذ به الغزالى نفسه فى أمر (التجربة) مدعاة للتساؤل .

فلقد عرفنا الغزالى (اليقين) فيما سبق(١) قائلا (هو ما لا يتصور تغيره)

فاليقين يتنافى مع مجرد (تصور تغيره) فما يقبل التغير ، ولو بمحض التصور لا يكون يقينياً . هذا هو اليقين .

وبعد ذلك ، فلنول وجهنا شطر ما يقوله المتكلم عن التجربة ، فيما يحكيه(٢) عنه الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) .

يقول الغزالى(٣) :

[الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً

---

(١) انظر الفصل الخاص باليقين ، الذى اقتبسناه سابقا ص ٢٦ .

(٢) كون النص الآتى حكاية من الغزالى عن المتكلم ، وليس رأى الغزالى نفسه ، برغم أنه يذكره بصورة تفيد أنه يعتقده ، أمر يطلب سره فى مقدمة طبعتنا الأولى لكتاب (تهافت الفلاسفة) .

وبما يؤيد ما ذهبنا إليه هناك ، أن الذى يعزوه الغزالى هنا للمتكلم صراحة ، هو نفسه الذى يذكره فى كتاب (تهافت الفلاسفة).

(٣) انظر (تهافت الفلاسفة) ص ٢٣٧ ط ٣ دار المعارف

عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل :

الرى ، والشرب .

والشبع ، والأكل .

والاحتراق ، ولقاء النار .

والنور ، وطلوع الشمس .

والموت ، وجز الرقبة .

والشفاء ، وشرب الدواء .

وإسهال البطن واستعمال المسهل .

وهلم جراً ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات فى :

الطب ، والنجوم ، والصناعات ، والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى ، بخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً فى نفسه ، غير قابل للفوت . بل فى المقدور خلق الشبع ، دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة . . . إلخ] .

فمن وجهة نظر (المتكلم) ليس الارتباط بين (الموت) و (جز الرقبة) ضرورياً فى ذاته ، ولكنه يقع ، حين يقع ، بقدرة الله تعالى على وفق سابق علمه .

وبناء على هذا هل نستطيع أن نتأكد من أن أفعال الله فى المستقبل لا بد أن تكون على وفق ما جرت عليه فى المستقبل ، تأكداً يبلغ حد اليقين الذى لا يتصور تغيره ؟

كيف هذا ، والناس فى الماضى كانوا طوال الأعمار إلى حد أن سيدنا نوحاً — عليه وعلى نبينا ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله وسلامه — مكث يدعو قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً ؟ فهل سنة الله فى إطالة الأعمار باقية إلى الآن ؟ إن سنة الله قد تكون فى التغير من حال إلى حال ، فإذا أمكن أن يكون

التغير نفسه هو السنة ، فكيف يكون ما وقع فى الماضى ، صورة لا تقبل التغير مما سيقع فى المستقبل ؟

إن أمر التجربة أهون مما تصور الغزالى ، وما لم نعرف السر الذى من أجله يقع الموت عقب جز الرقبة معرفة تبلغ حد اليقين ، لا نستطيع أن نجزم جزماً لا يحتمل التغير بأن :

جز الرقبة يلزمه الموت ، أو لا يلزمه .

ولقد هون الغزالى من أمر هذا السر ، حتى لقد قال :

(وليس علينا ذكر السبب فى حصول اليقين ، بعد أن عرفنا أنه يقينى) .

ثم إن القياس الخفى الذى يسند به الغزالى اليقين التجريبى ، غير بين ؛ فإن الغزالى يصور هذا القياس قائلا :

[لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر فى الأكثر من غير اختلاف] .

وهنا حلقة مفقودة فى هذا القياس .

فإنه يمكن أن لا يكون اتفاقياً ، وأن لا يكون لازماً لزوماً ضرورياً ؛ بأن يكون خاضعاً لإدارة الله وعلمه ، اللذين لا نعرف من أمرهما شيئاً .

لهذا لا أزال مصراً على أن إفادة التجربة لليقين أمر لا يزال مجال القول فيه مفتوحاً ، ولا يزال يتطلب بحثاً يفضى إلى رأى جازم ، بالسلب أو بالإيجاب .

* * *

بقى أن نحول مجرى القول إلى لون من ألوان المعرفة غير المنطقية التى حفلت فى الكتاب ، ونختار لذلك :

مسألة الحسن والقبح

والغزالى إذ يعرض لبحث الحسن والقبح فى الأفعال ، لا يعرض له كشىء مقطوع الصلة بمباحث المنطق ، ولكنه يتلطف لهذه المسائل ، ويوجد لها المناسبات

حتى لا يحس القارئ بأنه قد خرج عن موضوع الكتاب إلى أمر غريب عنه .

فى فصل بعنوان (القسم الثانى : المقدمات التى ليست يقينية ، ولا تصلح للبراهين . وهى نوعان) .

يقول :

(نوع يصلح للظنيات الفقهية .

ونوع لا يصلح لذلك أيضاً .

النوع الأول : وهو الصالح للفقهيات ، دون اليقينيات ؛ وهى ثلاثة أصناف :

مشهورات ومقبولات ومظنونات .

الصنف الأول : المشهورات ، مثل حكمنا بحسن :

إفشاء السلام . وإطعام الطعام .

وصلة الأرحام . وملازمة الصدق فى الكلام .

ومراعاة العدل فى القضايا والأحكام .

وحكمنا بقبح :

إيذاء الإنسان . وقتل الحيوان .

ووضع البهتان . ورضاء الأزواج بفجور النسوان .

ومقابلة النعمة بالكفران . والطغيان .

وهذه قضايا لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه ، وحسه ؛ لما قضى الذهن به قضاء بمجرد العقل والحس .

ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة ، أكدت فى النفس هذه القضايا ، وأثبتتها) .

فالغزالى يرى أن الحكم بحسن .

مراعاة العدل فى القضايا والأحكام .

وملازمة الصدق فى الكلام .

والحكم بقبح .

قتل الحيوان .

والطغيان .

ليس عقلياً ، بمعنى أنه لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه ، وحسه ؛ ولم يدخل عليه مؤثر من خارج ، كعرف ، أو عادة ، أو شرع ، لم يحكم :
بأن مراعاة العدل فى الأحكام ، حسنة .

ولا بأن الظلم والطغيان قبيحان .

ويمضى الغزالى فى إيضاح رأيه ، فيقول :

قارن الأحكام السابقة ، بقولنا :

السلب والإيجاب لا يصدقان فى حال واحدة .

والاثنان أكثر من الواحد .

فإنك واجد نفسك قادراً على الشك فى صدق :

قولنا : مراعاة العدل فى الأحكام حسنة .

وقولنا : والظلم قبيح .

وغير قادر على الشك فى :

قولنا : السلب والإيجاب لا يصدقان فى حال واحدة .

والاثنان أكثر من الواحد .

ولكن هذه المقارنة التى يراد بها الانتهاء إلى أن :

طائفة من الأحكام عقلية ؛ لأن العقل لا يجد سبيلا إلى الشك فيها .

وطائفة أخرى غير عقلية ؛ لأن العقل يجد سبيلا للشك فيها .

لا تحل من نفسى محل الرضا ؛ فإن وجدان العقل سبيلا للشك فى بعض الأحكام لا يستلزم أنها غير عقلية ؛ إذ يجوز أن تكون عقلية ، ولكنها نظرية غير ضرورية ، فقولنا :

العالم حادث .

يجد العقل سبيلا إلى الشك فيه ، بل إلى إنكاره ؛ فإن الفلاسفة الذين صح عندهم .

أن العالم قديم .

ينكرون قضية :

أنه حادث .

أشد الإنكار ؛ ومع ذلك فالغزالى ، أو غيره ، حين يلتمس الأدلة التى تنتهى به إلى أن :

العالم حادث .

لا ينكر على هذه القضية أنها عقلية ، بل هى عنده عقلية ، برغم جحودها ، وإنكارها ، والشك فيها إلى أن يقوم الدليل العقلى على صدقها .

ثم هب أن الغزالى على حق فى قوله :

(لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه وحسه ، لما قضى الذهن به — يعنى بأن الظلم قبيح مثلا — قضاء بمجرد العقل والحس) .

فهل هو بالغ به إلى ما يريد ؟ لست أظن ؛ فإن القضايا الرياضية ، تكاد تكون صوراً عقلية صرفة ، فالعقل فى الحكم بصدقها أو كذبها لا يحتاج إلى أن يفتش عنها فى مجال خارج عن نطاقه .

ومثل هذه القضايا ، يقال لها صادقة ، أو كاذبة ، ولا يقال لها حسنة أو قبيحة .

أما القضايا العملية ؛ فهى ليست مجرد صور عقلية ، ولكنها صدى للحياة العملية الخارجة عن نطاق الفكر .

والحكم على عمل بأنه حسن ، أو قبيح ، يعنى أن له آثاراً نافعة فى محيط الناس والواقع ، أو آثاراً سيئة ضارة فيه .

فكيف يطلب منا أن نتجرد[1] من النظر إلى الواقع وأثار العمل فيه ، حين

---

(١) ولعل قائلا يقول : إن الغزالى حين يطلب منا أن نتجرد إلا من العقل والوهم والحس ، ليس يعنى أن نتجرد عن النظر إلى آثار العمل فى محيط الناس وواقع حياتهم ، وإنما يطلب أن نتجرد ، عن العرف ، والعادة ، والشرع .

ولكن إذا كان هذا ما يريد الغزالى أن يقوله ؛ فهل لو نظرنا إلى آثار العدل فى الناس ، وما يجلبه لهم من استتباب واستقرار وهدوء واطمئنان .

وإلى آثار الظلم وما يجلبه من قلق واضطراب وفزع وخوف ، ورعب ، هل يجوز لنا أن نقول : جائز أن يكونا معاً قبيحين ؟ أو أن يكونا معاً حسنين ؟ أو أن يكون الظلم حسناً ؟ والعدل قبيحاً ؟ هل يجوز ذلك ؟ لست أظن . فهل تظن ؟

نحكم عليه بأنه حسن أو قبيح .

وادع هذه المناقشات لأفسح للغزالى المجال يتمم لك النص الخاص بمباحث الحسن والقبح ، وبالرغم من اختلافى معه فى الرأى ؛ فإن إعجابى به ، بعامة ، وبمبحث الحسن والقبح بخاصة ، لم يتأثر بهذا الخلاف ؛ لأن سر إعجابى به ، هو أنه — باسم الأشاعرة — قد عرض نظرية الحسن والقبح عرضاً ، لم أجد له نظيراً ، فى قوة العرض والتماس الدليل .

وخلاصة الأمر الذى يرويه عن الأشاعرة :

أن القضايا :

الظلم قبيح .

والعدل حسن .

لا يهتدى إليهما العقل وحده ، لو تخلى عما تواضع الناس عليه من عرف ، وعادة ، وعما تتابع وروده عن لسان الرسل والأنبياء . فليس هذان الحكمان مثل :

الاثنان أكثر من الواحد .

والسلب والإيجاب لا يصدقان فى حال واحدة .

وإذن فمناط التحسين والتقبيح أمر وراء العقل ، لذلك قيل :

إن الحسن والقبح شرعيان ، لا عقليان .

واستمع إلى الغزالى يقص عليك الأمر بنفسه ، فى أسلوبه الواضح ، وعبارته المشرقة ، ودليله الأخاذ .

يقول : (والأسباب العارضة التى أكدت فى النفس هذه القضايا ، خمسة :

أولها : رقة القلب بحكم الغريزة ، وذلك فى حق أكثر الناس ؛ حتى سبق إلى وهم قوم ، أن ذبح الحيوان قبيح عقلا .

ولو لا أن سياسة الشرع صرفت الناس عن ذلك إلى تحسين الذبح ، وجعله قرباناً ، لعم هذا الاعتقاد أكثر الناس .

ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق ، وجه العدل(١) فى إيلام البهائم ، بالذبح ، والمجانين بالمرض ، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح .

فمنهم من اعتذر بأنها ستعوض عليها بعد الحشر فى الدار الآخرة .

ولم يتنبه هؤلاء لقبح(٢) صفع الملك ضعيفاً ، ليعطيه رغيفاً ، مهما قدر على إعطائه دون الصفع .

واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنايات قارفوها وهم مكلفون ، وردوا بطريق التناسخ بعد الموت إلى هذه القوالب ، ليعذبوا فيها .

ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف أنه معاقب ، فيزجر بسببه قبيح(٣) ، وإن

---

(١) اضطر المعتزلة إلى البحث عن العدل فى هذه الأمور ، جرياً وراء مذهبهم الذى يرى وجوب (العدل) على الله ، فعللوا وقوع هذه الأمور بما ذكر الغزالى بعد .

والغزالى هنا ليس يرد على المعتزلة من جهة إيجابهم العدل على الله ، ولكنه يريد أن يقول : إن المعتزلة وقد ظنوا أن (إيلام البهائم بالذبح ، والمجانين بالمرض) قبيح قبحاً عقلياً راحوا جرياً وراء رأيهم فى وجوب العدل على الله ، يلتمسون لإيلام البهائم بالذبح ، والمجانين بالمرض ، مخارج ، بما حكاه الغزالى عنهم .

ولكن الأمر فى نظر الغزالى أهون من ذلك – بصرف النظر عن مبدأ إيجاب العدل على الله – فهذه الأمور ، أعنى إيلام البهائم بالذبح ، والمجانين بالمرض ، ليست قبيحة عقلا وهذا هو بيت القصيد فى الموضوع ولكن الحكم بقبحها أتى من نواح أخرى ، كرقة القلب ، ونحوها .

والغزالى يرى أنه لو فطن المعتزلة ومن على شاكلتهم إلى هذه النقطة ، لحلت المشكلة دون حاجة إلى اللجوء إلى مبدأ وجوب العدل على الله ، الذى هو فى نفسه أيضاً غير مفهوم؛ فإن الوجوب الذى يفرضه المعتزلة على الله .

إما أن يعنى اللزوم العقلى ، وهذا يؤدى إلى سلب الاختيار عن الله ، وهى نفس المسألة التى تورط فيها الفلاسفة .

وإما أن يعنى إيجاب الغير عليه ، وهو محال ؛ إذ لا أحد يملك من القدرة والسلطان أن يلزم الله بأمور .

وإما أن يعنى إيجابه على نفسه ، وهذا راجع إلى اقتضاء ذاته الكمال ، وعند هذه النقطة تجدنا وجهاً لوجه مع ما يسمى قبحاً عقلياً وحسناً عقلياً . وعندئذ يقول الغزالى : إن الحسن والقبح فى هذه الأمور عادى لا عقلى .

ولنعد إلى الغزالى لنتابع معه الأسباب الخمسة التى ذكرها لبيان مصادر الحكم على هذه الأمور بالحسن أو القبح ، وهى كلها مصادر خارجة عن مجال العقل ، فى نظر الغزالى ، فانظره .

(٢) يريد الغزالى ، أنهم إذا سلموا أن هذه الأمور قبيحة عقلا ، فلن يغنيهم هذا التعليل الضعيف أما القول بأنها ليست قبيحة عقلا ، ففيه حل للمشكل ، ولا يحوج إلى التماس معاذير .

(٣) يريد الغزالى أنهم ما داموا قد التزموا أن هذه الأمور قبيحة عقلا ، فتعليلاتهم رد عليهم لبطلانها . والسلامة فى الرجوع إلى الحق ، وهو أنها ليست قبيحة عقلا .

زعموا أنها تعرف كونها معاقبة ، على جنايات سبقت ، كان لها قوة مفكرة ، ويلزم عليه تجويز معرفة (الذباب) و (الديدان) حقائق الأمور ، وجميع العلوم الهندسية والفلسفية ، وهو مناكرة للمحسوس .

ثم مهما لم يكن للمعاقِب غرض فى انتقام ، أو تشفى ، أو دفع ضرر فى المستقبل ، أو لم يكن للمعاقَب مصلحة ، فهو أيضاً قبيح[١] ، والله قادر على إفاضة النعم على الخلق ، من غير إيلام ، ومن غير تكليف وإلزام ، فإيذاؤهم بالتكليف أولا ، وبالعقوبة آخراً ، أحرى بأن يكون قبيحاً[٢] مما ذكروه ، وجعلوه قبيحاً ، من[٣] إيلام البرىء عن الجنايات .

السبب الثانى : ما جبل عليه الإنسان من الحمية ، والأنفة ، ولأجله يحكم باستقباح الرضا بفجور امرأته .

ويظن أن هذا حكم ضرورى للعقل ، مع أن جماعة من الناس يتعودون إجارة زوجاتهم حتى يألفوا ذلك ولا ينفروا عنه[٤] .

بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بامرأة الغير ولا يستقبحونه لموافقة شهواتهم ، ويستقبحون من ينبه الأزواج عليه ، ويعرفهم فعل الزناة ، ويزعمون أن ذلك غمز وسعاية ونميمة . وهو[٥] فى غاية القبح .

وأهل الصلاح يقولون : هو خيانة ، وترك للأمانة .

---

(١) يريد الغزالى أن يقول : إن التزام أن هذه الأمور قبيحة عقلا ، موقع فى تورطات لا مندوحة منها ، فالمخلص هو القول بما هو الحق من أن هذه الأمور ليست قبيحة قبحاً عقلياً ، وعندئذ يكون وقوعها من الله غير محتاج إلى التماس مبررات .

(٢) يريد (أقبح)

(٣) بيان لـ (ما) فى قوله (مما ذكروه) يعنى أنهم افترضوا أن إيلام البرىء ، قبيح ، ثم حاولوا تبريره ، فوقعوا — بمحاولتهم التبرير — فى أخطاء هى أقبح من إيلام البرىء . وإذن فهم قد تورطوا . وسبب تورطهم افتراضهم أن إيلام البرىء قبيح عقلا .

والمخلص فى الرجوع إلى الحق ، وهو اعتقاد أن ايلام البرىء ليس قبيحاً عقلا .

(٤) سبق للغزالى ص ٢٨ أن مزاولة ما فيه مخالفة للعقل قد يؤدى إلى إلفه .

(٥) الظاهر أن هذه الجملة داخلة فيما يزعمون .

فتتناقض[1] أحكامهم فى الحسن والقبح، ويزعمون أنها قضايا العقل، وإنما منشؤها هذه الأخلاق، التى جبل الإنسان عليها .

السبب الثالث : محبة التسالم، والتصالح، والتعاون على المعايش .

ولذلك يحسن عندهم التودد بإفشاء السلام، وإطعام الطعام .

ويقبح لديهم السب، والتنفير، ومقابلة النعمة بالكفران، وأمثاله .

ولولا ميلهم إلى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل إليها، أو صوارف عنها، لما قضت العقول بفطرتها فى هذه الأمور، بحسن ولا قبح؛ ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسالم، ويميلون إلى التغالب؛ فألذ الأشياء وأحسنها عندهم، الغارة والنهب، والقتل، والفتك .

السبب الرابع : التأديبات الشرعية لإصلاح الناس؛ فإنها لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا، بلسان الآباء والمعلمين . ووقع النشء عليها؛ رسخت تلك الاعتقادات رسوخاً أدى إلى الظن بأنها عقلية .

كحسن الركوع، والسجود، والتقرب بذبح البهائم، وإراقة دمائها .

وهذه الأمور لوغوفص[2] بها العاقل، الذى لم يؤدب بقبولها، منذ الصبا، لكان مجرد عقله، لا يقضى فيها بحسن، ولا بقبح، ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها، بالتأديب منذ الصبا .

---

(١) لست أرى فى تناقض الأحكام فى حسن وقبح هذه الأمور، دليلا على أنها ليست عقلية؛ فإن الأحكام تتناقض فى العالم، من حيث كونه حادثاً، أو قديماً، ولم يكن هذا التناقض دليلا على أن المسألة ليست عقلية .

ولعل الفرق بين الموضعين أن الفيصل فى مشكلة (العالم) من حيث حدوثه وقدمه، مرده آخر الأمر إلى العقل وحده .

أما هذه المسائل، فالفيصل فيها آخر الأمر، ليس مرده إلى العقل، ولكن إلى أشياء أخرى، لذلك صح أن يقال : إن الشرع هو الذى يحسنها أو يقبحها .

(٢) قال فى المختار (غافصه : أخذه على غرة) .

السبب الخامس : الاستقراء للجزئيات الكثيرة ؛ فإن الشيء متى وجد مقروناً بالشيء فى أكثر أحواله ، ظن أنه ملازم له على الإطلاق .

كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقاً ؛ لأنه يحسن فى أكثر الأحوال ، ويذهل عن قبحه فى وقت قضاء الحاجة .

ويحكم على الصدق بالحسن ؛ لوجوده موافقاً للأغراض ، مرغوباً فى أكثر الأحوال ، ويغفل عن قبحه ممن سئل عن مكان نبى ، أو ولى ، ليجده السائل فيقتله ، بل اعتقد قبح الكذب حينئذ بإخفاء المحل ، لمصادفة الكذب مقروناً بالقبح فى أكثر الأحوال .

* * *

فهذه الأسباب وأمثالها علل قضاء النفس بهذه القضايا .

وليست هذه القضايا صادقة كلها ، ولا كاذبة كلها .

ولكن المقصود أن ما هو صادق منها ، فليس بين الصدق عند العقل بياناً أولياً ، بل يفتقر فى تحقيق صدقه إلى نظر [١] . وإن كان محموداً عند العقل [٢] الأول

والصادق غير المحمود .

والكاذب غير الشنيع .

ورب شنيع حق .

ورب محمود كاذب .

---

(١) لا ينبغى أن يظن أن (النظر المفتقر إليه) هو نظر العقل ، وإذ كان مثل هذه الأمور كمثل حدوث العالم وقدمه ، فيكون التحسين والتقبيح فيها عقلياً ، كما كان القدم أو الحدوث عقلياً ، وإن احتاج البت فى أمره إلى نظر واستدلال . انظر ما سبق ص ٤٨ لذلك ينبغى أن يحمل (النظر) على (النظر الشرعى) وإلا لتعارض الغزالى مع نفسه . وكان مرد المسألة إلى العقل ، لا إلى الشرع .

(٢) لعله يعنى : (العقل الأول) النظرة الأولى .

وقد يكون الصادق محموداً ، لكن بشرط دقيق ، لا يتفطن أكثر الناس له ، فيؤخذ على الإطلاق ، مع أنه لا يكون محموداً إلا مع ذلك الشرط ، كقولنا :

الصدق حسن .

وليس كذلك مطلقاً ، بل بشروط ؛ ولفقد بعض الشروط ، قبح الصدق الذى هو تعريف لموضع النبي المقصود قتله ، إلى غير ذلك من نظائر .

* * *

ومهما أردت أن تعرف الفرق :

بين هذه القضايا المشهورات .

وبين الأوليات العقلية .

فأعرض قولنا :

قتل الإنسان قبيح ، وإنقاذه من الهلاك جميل ، على عقلك ؛ بعد أن تقدر كأنك حصلت فى الدنيا دفعة ، بالغاً عاقلا ، ولم تسمع قط تأديباً ، ولم تعاشر أمة . ولم تعهد ترتيباً وسياسة . لكنك شاهدت المحسوسات ، وأخذت منها الخيالات ، فيمكنك التشكيك فى هذه المقدمات ، أو التوقف فيها .

ولا يمكنك التوقف فى قولنا :

إن السلب والإيجاب لا يصدقان فى حال واحدة .

وإن الاثنين أكثر من الواحدة ...]

* * *

هذا لون من ألوان البحوث التى يلتمس الغزالى المناسبة المنطقية لعرضها والخوض فيها وما عرضناه عليك من هذه الألوان هو صور باهتة شاحبة ، بالقياس إلى ما فى الكتاب من صور تفيض حيوية ، وقوة ، وإشراقاً ، فاقتنص منها بنفسك لنفسك ما تشاء ، والله الموفق : وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

مصر الجديدة .

فى ٩ من رمضان سنة ١٣٧٩

٦ من مارس سنة ١٩٦٠

سليمان دنيا

معيار العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً .

اللهم أرنا الحق حقًّا ، ووفقنا إلى اتباعه ، وأرنا الباطل باطلا ، وأعنا على اجتنابه . آمين .

اعلم وتحقق أيها المقصورُ على درك العلوم حرصُه وإرادتُه، الممدودُ نحو أسرار الحقائق العقلية همتُه، المصروفُ عن زخارف الدنيا ونيل لذاتها الحقيرة سعيُه وكده، الموقوف على درك السعادة، بالعلم والعبادة، جدُّه وجهدُه؛ بعد حمدِ الله الذى يقدم على كل أمر ذى بال حمده ، والصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، رسولِه وعبده .

أن الباعث على تحرير هذا الكتاب الملقب بـ (معيار العلم) غرضان مهمان :

أحدهما : تفهيم طرق الفكر والنظر ، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر ؛ فإن العلوم النظرية ، لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة ، كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة .

وليس كل طالب يحسن الطلب ، ويهتدى إلى طريق المطالب ؛ ولا كلُّ سالك يهتدى إلى الاستكمال ، ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذِروة الكمال، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب ، أمن من الانخداع بلامع السراب .

فلما كثر فى المعقولات مزلة الأقدام ، ومثارات الضلال ، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام ، وتلبيسات الخيال ، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار ، وميزاناً للبحث والافتكار ، وصيقلا للذهن ، ومشحذاً[1] لقوة الفكر والعقل ، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول ، كالعروض بالنسبة إلى الشعر ،

---

(١) كذا فى الأصل ، ولكن الفعل ثلاثى من باب قطع .

والنحو بالإضافة إلى الإعراب ؛ إذ كما لا يعرف متزحف الشعر عن موزونه[1] إلا بميزان العروض ، ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه ، إلا بمحك النحو .

كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه ، وصحيحه وسقيمه ، إلا بهذا الكتاب[2] .

فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ، ولا يعاير بهذا المعيار ، فاعلم أنه فاسد العيار ، غير مأمون الغوائل والأغوار .

والباعث الثانى : الاطلاع على ما أودعناه كتاب (تهافت الفلاسفة) فإنا ناظرناهم بلغتهم ، وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم ، التى تواطؤوا عليها فى المنطق .

وفى هذا الكتاب تنكشف معانى تلك الاصطلاحات .

فهذا أخص الباعثين .

والأول أعمهما وأهمهما .

أما كونه أهم ؛ فلا يخفى عليك وجهه .

وأما كونه أعم ، فمن حيث يشمل جدواه جميع العلوم النظرية ، العقلية منها والفقهية ؛ فإنا سنعرفك أن النظر فى الفقهيات لا يباين النظر فى العقليات ، فى ترتيبه وشروطه وعياره ، بل فى مآخذ المقدمات فقط .

ولما كانت الهمم فى عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه ، بل مقصورة عليه ، حتى حدانا ذلك إلى أن صنفنا فى طرق المناظرة فيها :

مأخذ الخلاف ، أولا .

ولباب النظر ، ثانياً .

وتحصين المآخذ ، ثالثاً .

وكتاب المبادئ والغايات ، رابعاً .

وهو الغاية القصوى فى البحث الجارى على منهاج النظر العقلى فى ترتيبه وشروطه وإن فارقه فى مقدماته .

---

(١) كذا فى الأصل .

(٢) لذن الأولى أن يقول (إلا بهذا العلم ، أعنى علم المنطق) .

رغبنا ذلك أيضاً فى أن نورد فى منهاج الكلام فى هذا الكتاب أمثلة فقهية ، فتشمل فائدته ، وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته .

ولعل الناظر بالعين العوراء ، نظر الطعن والإزراء ، ينكر انحرافنا عن العادات ، فى تفهيم العقليات القطعية ، بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكف عن غلوائه ، فى طعنه وإزرائه ، وليشهد على نفسه بالجهل ، بصناعة التمثيل وفائدتها ؛ فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفى ، بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ؛ ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده ، فيستقر المجهول فى نفسه .

فإن كان الخطاب مع نجار ، لا يحسن إلا النجر ، وكيفية استعمال آلاته ، وجب على مرشده أن لا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه ، وأقرب إلى مناسبة عقله .

وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته ، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه ، إلا بأمثلة هى أثبت فى معرفته .

* * *

فقد عرفناك غاية هذا الكتاب وغرضه ، تعريفاً مجملا ، فلنزدله شرحاً وإيضاحاً ؛ لشدة حاجة النظار إلى هذا الكتاب .

لعلك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية ، المستهتر[1] بما تسوق إليه البراهين العقلية : ما هذا التفخيم والتعظيم ؟ وأى حاجة بالعاقل إلى معيار وميزان ، فالعقل هو القسطاس المستقيم ، والمعيار القويم ، فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله ، إلى تسديد وتقويم .

فلتتئد[2] ولتتثبت فيما تستخف به من غوائل الطرق العقلية ، ولتتحقق قبل كل شىء أن فيك :

---

(١) قال فى المختار : (يقال فلان مستهتر بالشراب – بفتح التاءين – أى مولع به ، لا يبالى ما قيل . وتهاتر الرجلان إذا ادعى كل واحد منهما على صاحبه باطلا) ولعله واضح أن سياق المؤلف فى استعمال كلمة (مستهتر) لا يتلاقى بوضوح مع المعنى اللغوى .

(٢) هذا هو رد الغزالى على المنخدع المستهتر .

حاكماً حسياً .

وحاكماً وهمياً .

وحاكماً عقلياً .

والمصيب من هؤلاء الحكام ، هو الحاكم العقلى .

والنفس فى أول الفطرة ، أشد إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسى والوهمى ؛ لأنهما سبقا فى أول الفطرة إلى النفس ، وفاتحاها بالاحتكام عليها ، فألفت احتكامهما ، وأنست بهما ، قبل أن أدركها الحاكم العقلى ، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها ، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلّتها ، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه ، وتوافق حاكم الحس والوهم ، وتصدقهما ، إلى أن تضبط بالحيلة التى سنشرحها فى الكتاب .

وإن أردت أن تعرف مصداق ما نقوله ، فى تخرص هذين الحاكمين واختلالهما ، فانظر إلى حاكم الحس كيف يحكم ، إذا نظرت إلى الشمس ، عليها بأنها فى عرض مجر [١] .

وفى الكواكب ، بأنها كالدنانير المنثورة ، على بساط أزرق .

وفى الظل الواقع على الأرض للأشخاص المنتصبة ، بأنه واقف بل على شكل الصبىّ ، فى مبدأ نشأته ، بأنه واقف .

وكيف عرف العقل ببراهين ، لم يقدر الحس على المنازعة فيها ، أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض ، بأضعاف مضاعفة .

وكذلك الكواكب .

وكيف هدانا إلى أن الظل الذى نراه واقفاً ، هو متحرك على الدوام ، لا يفتر .

وأن طول الصبىّ ، فى مدة النشء ، غير واقف ، بل هو فى النمو على الدوام والاستمرار ، ومترق إلى الزيادة ، ترقياً خفى التدريج ، يكل الحس عن دركه ، ويشهد العقل به .

---

(١) فى القاموس (مجر ، كرد ، الحائز توضع عليه أطراف العوارض)

وأغاليط الحس من هذا الجنس تكثر ، فلا تطمع فى استقصائها واقنع بهذه النبذة اليسيرة من أنبائه ، لتطلع به[١] على إغوائه .

وأما الحاكم الوهمى فلا تغفل عن تكذيبه بموجود ، لا إشارة إلى جهته ، وإنكاره شيئاً لا يناسب أجسام العالم بانفصال واتصال ، ولا يوصف بأنه لا داخل العالم ولا خارجه .

ولو لا كفاية العقل شر الوهم فى تضليله هذا ، لرسخ فى نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة فى خالق الأرض والسماء ، ما رسخ فى قلوب العوام والأغبياء .

ولا نفتقر إلى هذا الإبعاد، فى تمثيل تضليله وتخييله؛ فإنه يكذب فيما هو أقرب إلى المحسوسات مما ذكرناه .

لأنك إن عرضت عليه جسماً واحداً ، فيه : حركة ، وطعم ، ولون ، ورائحة .

واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك فى محل واحد على سبيل الاجتماع ، كاع[٢] عن قبوله ، وتخيل أن بعض ذلك مضام[٣] للبعض ومجاور له ، وقدر التصاق كل واحد بالآخر ، فى مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر ، ولم يمكن فى جبلته ، أن يفهم تعدده ، إلا بتقدير تعدد المكان ؛ فإن الوهم إنما يأخذ من الحس ، والحس فى غاية الأمر يدرك التعدد والتباين ، بتباين المكان أو الزمان . فإذا رفعا جميعاً عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة ، والحقيقة حالة فيما هو فى حيز واحد .

فهذا وأمثاله من أغاليط الوهم ، يخرج عن حد الإحصاء والحصر ، والله تعالى هو المشكور ، على ما وهب من العقل الهادى من الضلالة ، المنجى عن ظلمات الجهالة ، المخلص بضياء البرهان ، عن ظلمات وساوس الشيطان .

فإن أردت مزيد استظهار فى الإحاطة بخيانة هذين الحاكمين ، فدونك واستقراء ما ورد فى الشرع من نسبة هذه التمويهات إلى الشيطان ، وتسميتها وسواساً ،

---

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها (بها) .

(٢) أعرض .

(٣) قال فى المختار : (ضام الشىء إلى الشىء بمعنى ضمه إليه) .

وإحالتها عليه ، وتسمية ضياء العقل هداية ونوراً ، ونسبته إلى الله تعالى وملائكته ، فى قوله :

(أَللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) .

ولما كان مظنة الوهم والخيال ، الدماغ ، وهما منبعا الوسواس ، قال أبو بكر رحمة الله عليه ، لمن كان يقيم الحد على بعض الجناة (اضرب الرأس ؛ فإن الشيطان فى الرأس) .

ولما كانت الوساوس الخيالية والوهمية ملتصقة بالقوة المفكرة ، التصاقاً يقل من يستقل بالخلاص منها ، حتى كان ذلك كامتزاج الدم بلحومنا ، وأعضائنا ، قال صلى الله عليه وسلم (إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم) .

وإذا[1] لاحظت بعين العقل هذه الأسرار ، التى نبهتك عليها ، استيقنت شدة حاجتك إلى تدبير حيلة فى الخلاص عن ضلال هذين الحاكمين .

فإن قلت : فما الحيلة فى الاحتياط مع ما وصفتموه من شدة الرباط بهذه المغويات ؟

فتأمل لطف حيل العقل فيه ؛ فإنه استدرج الحس والوهم ، إلى أمور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول ، وأخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليها ، ورتبها ترتيباً لا ينازع فيه .

واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها ؛ إذ كانت مأخوذة من الأمور التى لا يتخلف الوهم والعقل عن القضاء بها ، وهى العلوم التى لم يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات ، واستسلمها من الحس والوهم ، وارتهنها منهما فصدقا بأن النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية .

ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها إلى ما ينازع الوهم فيه ، وأخرج منها نتائج ، فلما كذب الوهم بها ، وامتنع عن قبولها ، هان على العقل مؤونته ؛ فإن المقدمات التى وضعها كان الوهم يصدق بها على الترتيب الذى رتبه لإنتاج النتيجة ، فكان الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها ، فتحقق الناظر أن إباء الوهم عن قبول النتيجة بعد

(١) عود إلى تنبيه المنخدع المستهتر الذى يتوهم أن لا حاجة إلى علم المنطق .

التصديق بالمقدمات ، والتصديق بصحة الترتيب المنتج ؛ لقصور فى طباعه وجبلته عن درك هذه النتيجة ، لا لكون هذه النتيجة كاذبة ؛ لأن ترتيب المقدمات منقول من موضع ساعد الوهم على التصديق بها .

فإذن غرضنا فى هذا الكتاب أن نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معياراً للنظر ، حتى إذا نقلناه إلى الغوامض ، لم نشك فى صدق ما يلزم منها .

ولعلك الآن تقول : فإن تم للنظار ما ذكرتموه ، فلم اختلفوا فى المعقولات ؟ وهلا اتفقوا عليها اتفاقهم على النظريات الهندسية والحسابية ، التى يساعد الوهم العقل فيها ؟

فجوابك من وجهين :

أحدهما : أن ما ذكرناه أحد مثارات الضلال لا كلها ، ووراء ذلك فى النظر فى العقليات عقبات محطره[1] يعز فى العقلاء من يتخطاها فيسلم منها .

وإذا أحطت بمجامع شروط البرهان المنتج لليقين لم تستبعد أن تقصر قوة أكثر البشر عن درك حقائق المعقولات الخفية .

الثانى : أن القضايا الوهمية لما انقسمت :

إلى ما يصدق   وإلى ما يكذب .

وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة .

اعترض فيها قضايا ، اعتاص على النفس تمييزها عن الكاذبة ، ولم يقو عليها إلا من أيده الله بتوفيقه ، وأكرمه بسلوك منهاج الحق بطريقه .

فانقسمت العقليات :

إلى ما هان دركها على الأكثر .

وإلى ما استعصى على عقول الجماهير ، إلا على الشذاذ من أولياء الله تعالى ، المؤيدين بنور الحق ، الذين لا تسمح الأعصار الطويلة ، بوجود الآحاد منهم ، فضلا عن العدد الكثير الجم .

(١) كذا فى الأصل ، والفعل المناسب للمعنى المراد ، ثلاثى .

ولعلك الآن تحسب نفسك واحداً من غمار الناس ، فتتلو على نفسك سورة اليأس، وتزعم أنى[1] متى أكون واحد الدهر ، فريد العصر ، مؤيداً بنور الحق ، متخلصاً عن نزغات الشيطان ، مستولياً على ما وصفته من شروط البرهان ؟ فالركون إلى الدعة أولى بى[2]، والقناعة بالاعتقاد الموروث من الآباء ، أسلم لى[3] من أن أركب[4] متن الخطر ، ولست أثق[5] بنيل قاصية الوطر .

فيقال فى مثالك ؛ إن خطر هذا ببالك ، ما أنت إلا كإنسان لاحظ رتبة سلطان الزمان ، وما ساعده من الشوكة ، والعُدَّة ، والنجدة ، والثروة ، والأشياع والأتباع ، والأمر المتبع المطاع ، واستبعد أن ينال رتبته ، أو يقارب درجته ، ولكن اقتدر أن ينال رتبة الوزارة ، أو رتبة الرياسة ، أو منزلة أخرى دونها ، فقال : الصواب لى بعد العجز عن الغاية القصوى ، والذروة العليا ، التى هى درجة سلطان الدنيا ، أن أقنع بصناعة الكنس ، التى هى صناعة آبائى .

فالكناس ليس يعجز عن خبز يتناوله ، وثوب يستره ، اقتداء بقوله الشاعر :

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاس

وهذا الخسيس القاصر النظر ، لو أنعم الفكر وتأمل واعتبر ، علم أن بين درجة الكناس والسلطان ، منازل ؛ فلا كل من يعجز عن الدرجات العلى ، ينبغى أن يقنع بالدركات السفلى .

بل إذا انتهض مترقياً عن رتبة الخساسة ،فما يترقى إليه بالإضافة إلى ما يترقى عنه رياسة .

فهكذا ينبغى أن تعتقد درجات السعادة بين العلماء ، فما منا إلا له مقام معلوم لا يتعداه ، وطور محدود لا يتخطاه ، ولكن ينبغى أن يتشوف إلى أقصى

---

(١) يريد (أنك متى تكون) .
(٢) يريد (بك)
(٣) يريد (لك) .
(٤) يريد (تركب) .
(٥) يريد (تثق) .

مرقاة ، وأن يُخرج من القوة إلى الفعل كل ما تحتمله قواه .

* * *

فإن قلت : إنى فهمت الآن شدة الحاجة إلى هذا الكتاب ، بما أوضحته من التحقيق ، ثم اشتدت رغبتى بما أوردته من التشويق ،واتضحت لى غايته وثمرته ، فأوضح لى مضمونه .

فاعلم : أن مضمونه تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة فى ذهنك ، إلى الأمور الغائبة عنك ؛ فإن هذا الانتقال له هيأة وترتيب ، إذا روعيت أفضت إلى إلى المطلوب .

وإن أهملت قصرت عن المطلوب .

والصواب من هيأته وترتيبه ، شديد الشبه بما ليس بصواب .

فمضمون هذا العلم على سبيل الأجمال هذا ، وأما على سبيل التفصيل، فهو أن المطلوب هو العلم .

والعلم ينقسم :

إلى العلم بذوات الأشياء ، كعلمك بالإنسان ، والشجر ، والسماء ؛ وغير ذلك.

ويسمى هذا العلم تصوراً .

و إلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة ، بعضها إلى بعض ، إما بالسلب أو بالإيجاب ، كقولك :

الإنسان حيوان .

والإنسان ليس بحجر .

فإنك تفهم « الإنسان » و « الحجر» فهما تصورياً لذاتهما ، ثم تحكم بأن أحدهما مسلوب عن الآخر ، أو ثابت له .

ويسمى هذا تصديقاً ؛ لأنه يتطرق إليه التصديق والتكذيب .

فالبحث النظرى بالطالب[1] :

إما أن يتجه إلى تصور .

أو إلى تصديق .

والموصل إلى التصور يسمى « قولا شارحا » .

فمنه حد .

ومنه رسم .

والموصل إلى التصديق يسمى « حجة » .

فمنه قياس .

ومنه استقراء ، وغيره .

ومضمون هذا الكتاب تعريف :

مبادئ « القول الشارح » لما أريد تصوره ، حداً كان ، أو رسماً .

وتعريف مبادئ « الحجة » الموصلة إلى التصديق ، قياسا كانت أو غيره .

مع التنبيه على شروط صحتهما ، ومثار الغلط فيهما .

فإن قلت : كيف يجهل الإنسان العلم التصورى ، حتى يفتقر إلى الحد ؟

قلنا : بأن يسمع الإنسان اسماً لا يفهم معناه ، كمن قال : ما الخلاء ؟ وما الملاء ؟ وما الملَاك؟ وما الشيطان ؟ وما العُقَار؟ فتقول : العُقَار هو الخمر . فإن لم يفهمة باسمه المعروف ، أفهمه بحده ، وقيل : إن الخمر شراب معتصر من العنب مسكر . فيحصل له علم تصورى بذات الخمر .

وأما العلم التصديقى ، فبأن يجهل الإنسان مثلا أن للعالم صانعاً ، فيقول : هل للعالم صانع ؟ فتقول : نعم ، للعالم صانع ، وتعرفه صدق ذلك بالحجة والبرهان ، على ما سنوضحه .

فهذا مضمون الكتاب .

* * *

(١) متعلق بقوله (يتجه) الآتى بعد .

وإن أردت أن تعلم فهرست الأبواب؛ فاعلم أنا قسمنا القول في مدارك العلوم[1] إلى كتب أربعة :

كتاب مقدمات القياس .

وكتاب القياس .

وكتاب الحد .

وكتاب أقسام الوجود وأحكامه .

---

(١) هكذا يسمى الغزالى « المنطق » فهو عنده « المنطق » وهو « مدارك العلوم » قال فى « تهافت الفلاسفة » :

(. . . ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم — يعنى الفلاسفة — وإنما هو الأصل الذى نسميه فى « فن الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى « المنطق » تهويلا وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » . . . .)

« تهافت الفلاسفة » « المقدمة الرابعة » .

الكتاب الأول

فى مقدمات القياس

ولنذكر مقدمة يعرف بها وجه انقسام النظر فى القياس :

إلى أدنى وإلى أقصى .

فنقول : المطلب الأقصى فى هذا القسم ، هو البرهان المحصل للعلم اليقينى .

و « البرهان » نوع من « القياس » .

إذ « القياس » اسم عام .

و « البرهان » اسم خاص لنوع منه .

و « القياس » لا ينتظم إلا بمقدمتين .

وكل مقدمة لا تنتظم إلا .

بمخبر عنه ، يسمى « موضوعاً » .

وخبر يسمى « محمولا » .

وكل « موضوع » أو « محمول » يذكر فى قضية ، فهو لفظ يدل لا محالة على معنى ، فـ « القياس » مركب . وكل ناظر فى شىء مركب ، فطريقه أن يحلل المركب إلى المفردات ، ويبتدئ بالنظر فى الآحاد ، ثم فى المركب .

فلزم : من النظر فى « القياس » النظرُ فيما ينحل إليه القياس ، من « المقدمات » .

ومن النظر فى المقدمات . النظر فى « المحمول » و « الموضوع » اللذين منهما تتألف « المقدمات » .

ومن النظر فى « المحمول » و « الموضوع » النظر فى الألفاظ ، والمعانى المفردة ، التى بها يتم « المحمول » و « الموضوع » .

ولزم من النظر فى « المقدمات » النظر فى شروطها ؛ فإن كل مركب من « مادة » و « صورة » يجب النظر فى « مادته » و « صورته » .

وما هذا ، إلا كمن يريد بناء بيت ، فحقه أن يهتم بإفراز المواد التى منها يتركب ، كاللبن والطين ، والخشب . ثم يشتغل بالتصوير ، وكيفية التنضيد والتركيب .

فكذلك النظر فى القياس .

فهذا بيان الحاجة إلى هذه الأقسام ، ولنأخذ بعده فى المقصود .

الفن الأول

من كتاب مقدمات القياس

في دلالة الألفاظ ، وبيان وجوه دلالتها ، ونسبتها إلى المعاني .

وبيانه بسبعة تقسيمات :

القسمة الأولى

أن تقول : الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة :

الوجه الأول : الدلالة من حيث المطابقة ، كالاسم الموضوع بإزاء الشيء ؛ وذلك كدلالة لفظ « الحائط » على « الحائط » .

والآخر : أن تكون بطريق التضمن ، وذلك كدلالة لفظ « البيت » على « الحائط » ودلالة لفظ « الإنسان » على « الحيوان » .

وكذلك دلالة كل « وصف أخص » على « الوصف الأعم الجوهرى » .

الثالث : الدلالة بطريق الالتزام ، والاستتباع ، كدلالة لفظ « السقف » على « الحائط » فإنه مستتبع له ، استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته ، ودلالة « الإنسان » على « قابل » صنعة الخياطة وتعلمها » .

والمعتبر في التعريفات ، دلالة « المطابقة » و « التضمن » .

فأما دلالة « الالتزام » فلا ؛ لأنها ما وضعها واضع اللغة ، بخلافهما ؛ لأن المدلول فيها غير محدود ، ولا محصور ؛ إذ لوازم الأشياء ، ولوازم لوازمهما ، لا تنضبط ولا تنحصر ، فيؤدى إلى أن يكون اللفظ دليلا على مالا يتناهى من المعاني ، وهو محال .

القسمة الثانية للفظ

بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه

واللفظ ينقسم إلى :

جزئى وكلى

والجزئى ما يمنع نفس تصور معناه ، عن وقوع الشركة فى مفهومه كقولك : « زيد » و « هذه الشجرة » و « « هذا الفرس » .

فإن المتصور من « لفظ « زيد » شخص معين ، لا يشاركه غيره فى كونه مفهوماً من لفظ « زيد » .

والكلى : هو الذى لا يمنع نفس تصور معناه ، عن وقوع الشركة فيه . فإن امتنع ، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه ، كقولك « الإنسان » و « الفرس » و « الشجر [1] » .

وهى أسماء الأجناس والأنواع ، والمعانى الكلية العامة .

وهو جار فى لغة العرب فى كل اسم أدخل عليه « الألف واللام » لا فى معرض الحوالة على معلوم معين سابق ، كالرجل ، فهو « اسم جنس » فإنك قد تطلق [2] وتريد به رجلا معينا عرفه المخاطب من قبل ، فتقول : أقبل « الرجل » فتكون « الألف واللام » فيه للتعريف ، أى الرجل الذى جاءنى من قبل .

فإذا لم تكن مثل هذه القرينة ، كان اسم « الرجل » اسماً كلياً يشترك فى الاندراج تحته ، كل شخص من أشخاص الرجال .

---

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها « الشجرة » .

(٢) كذا فى الأصل ، ولعلها (تطلقه) يعنى تستعمله .

فإن قلت : فإذا قلنا : الشكل الكروى ، المحيط باثنى عشر برجاً ، فلك . ولم يكن فى الوجود شكل بهذه الصفة إلا واحد ، فكيف يكون الاسم « كلياً » ، والمسمى « واحد » ؟ وقد دخل « الألف واللام » المقتضى لاستغراق الجنس عليه ؟

فيقال لك : إن هذا كلى ؛ لأنا لسنا نشترط أن يكون الداخل تحته ، موجوداً بالفعل ، بل يجوز أن يكون موجوداً بالقوة والإمكان . ولو قدر وجوده لكان داخلا فيه لا محالة . وهو قبل الوجود داخل .

لا كاسم « زيد » فإنه يمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً .

فإن قلت : فإذا قلنا : الإله الحق هكذا[1] ، فكيف يكون هذا كلياً ؟ ويمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً ؟

وكذلك قولنا (الشمس) على أصل من لا يجوز وجود شمس أخرى ؛ فإنه يتعين الداخل تحته تعين شخص زيد ، فى التصور من لفظ « زيد » .

فيقال لك : اللفظ كلى ، وامتناع وقوع الشركة فيه ، ليس لنفس مفهوم اللفظ وموضوعه ، بل لمعنى خارج عنه ، وهو استحالة وجود إلهين للعالم ، ولم نشترط فى كون اللفظ كلياً ، إلا أن لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، نفسُ مفهوم اللفظ وموضوعه .

فقد حصل لك من السؤالين وجوابهما ، أن الكلى ثلاثة أقسام :

قسم : توجد فيه الشركة بالفعل ؛ كقولنا : « الإنسان » إذا كانت الأشخاص منه موجودة .

وقسم : توجد الشركة فيه بالقوة ، كقولنا : « الإنسان » إذا اتفق أن لم يبق فى الوجود إلا شخص واحد . و « الكرة المحيطة باثنى عشر برجاً » إذ ليس فى الوجود إلا واحد .

وقسم : لا شركة فيه لا بالفعل ، ولا بالقوة ، كـ « الإله » وهو مع ذلك كلى ؛ لأن المنع ليس هو من موضوع اللفظ ومحموله[2] ، بخلاف لفظ « زيد » .

---

(١) لعله يعنى بقوله (هكذا) أوصافاً أخرى غير كلمة « الحق » (كالقادر ، الرازق . . . إلخ أو كلمة تجعل خبراً ، مثل موجود) .

(٢) كذا فى الأصل ، ولعلها (ومدلوله) أو (ومفهومه) .

فائدة فقهية

قد اختلف الأصوليون فى أن الاسم المفرد إذ اتصل به « الألف واللام » هل يقتضى الاستغراق ؟ وهل ينزل منزلة العموم ؟ كقول القائل : الدينار أفضل من الدرهم ، والرجل خير من المرأة ؟

فظن الظانون : أنه من حيث كونه « اسماً فرداً » لا يقتضى الاستغراق لمجرده ، ولكن فهم العموم بقرينة التسعير ، وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى ، إنما هو لعلمنا بنقصان الدرهمية عن الدينار ية ، ونقصان الأنوثة عن الذكورة .

وأنت – إذا تأملت ما ذكرناه – فى تحقيق معنى الكلى – فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلى يقتضى الاستغراق بمجرده،ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه .

فإن قلت : ومن أين وقع لهم هذا الغلط ؟

فستفهم ذلك من القسمة الثالثة .

القسمة الثالثة

فى بيان

رتبة الألفاظ من مراتب الوجود

اعلم أن المراتب فيا نقصده ، أربعة ، واللفظ فى الرتبة الثالثة :

فإن للشئ وجوداً فى الأعيان .

ثم فى الأذهان .

ثم فى الألفاظ .

ثم فى الكتابة .

فالكتابة دالة على اللفظ ؛ واللفظ دال على المعنى الذى فى النفس . والذى فى النفس هو مثال الموجود فى الأعيان .

فما لم يكن للشيء ثبوت فى نفسه ، لم يرتسم فى النفس مثاله . ومهما ارتسم فى النفس مثاله فهو العلم به ؛ إذ لا معنى(١) للعلم إلا مثال يحصل فى النفس مطابق لما هو مثال له فى الحس وهو المعلوم(٢) .

وما لم يظهر هذا الأثر فى النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر .

وما لم ينتظم اللفظ الذى ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه .

والوجود فى الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم ، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح .

وعند هذا نقول : من زعم أن الاسم المفرد لا يقتضى الاستغراق .

ظن أنه موضوع بإزاء الموجود فى الأعيان ؛ فإنها أشخاص معينة ؛ إذ الدينار الموجود شخص معين ؛ فإن جمعت أشخاص سميت دنانير .

ولم يعرف أن الدينار الشخصى المعين يرتسم منه فى النفس أثر « هو مثاله ، وعلم به ، وتصور له » .

وذلك المثال يطابق ذلك الشخص وسائر أشخاص الدنانير الموجودة ، والممكن وجودها .

فتكون الصورة الثابتة فى النفس ، من حيث مطابقتها لكل دينار يفرض ، صورة كلية لا شخصية .

---

(١) هذا هو معنى العلم فى نظر الغزالى ، إنه (مثال يحصل فى النفس مطابق لما هو مثال له فى الحس ولكن التقييد بقوله (فى الحس) يجعل التعريف قاصراً على العلم بالمحسوسات . ولو قال بدله (لما هو مثال له فى الواقع) لكان التعريف شاملا لجميع أفراد المعرف .

(٢) هذا هو معنى المعلوم فى نظر الغزالى ، إنه (المحسوس الذى ينطبع فى النفس مثال له) والتقييد بقوله (ينطبع فى النفس مثال له) ضرورى ؛ لأن الشىء ما لم ينطبع فى النفس مثال له ، لا يكون معلوماً ، وإن كان قابلا لأن يعلم .

ويرد على تعريف (المعلوم) ما ورد على تعريف (العلم) فإن قصره على المحسوس يخرج ما ليس بمحسوس مع أنه داخل فى نطاق المعلوم .

والغزالى يعترف فى كثير بأن من المعلوم ما ليس بمحسوس .

فإن اعتقدت أن اسم الدينار ، دليل على الأثر ، لا على المؤثر ، وذلك الأثر كلى ؛ كان الاسم كلياً ، لا محالة .

وما قدمناه من الترتيب يعرفك .

أن الألفاظ لها دلالات على ما فى النفوس .

وما فى النفوس مثال لما فى الأعيان .

وسيأتى مزيد بيان للمعانى الكلية المرتسمة فى النفوس بسبب مشاهدة الأشخاص الجزئية فى كتاب (أحكام الوجود ولواحقه) .

القسمة الرابعة

للفظ

قسمته من حيث إفراده وتركيبه

اعلم أن اللفظ ينقسم إلى مفرد ، ومركب .

والمركب ينقسم : إلى مركب ناقص ، وإلى مركب تام .

فهى ثلاثة أقسام .

الأول : هو المفرد : وهو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة على شىء أصلا ، حين هو جزؤه ، كقولك : (عيسى) و (إنسان) .

فإن جزأى (عيسى) وهما (عِي) و (سَى) .

وجزأى (إنسان) وهما (إنْ) و (سانْ) .

ما يراد بشىء منهما الدلالة على شىء أصلا .

فإن قلت : فما قولك فى (عبد الملك) ؟

فاعلم : أنه أيضاً مفرد ؛ إذا جعلته اسماً علما ، كقولك (زيد) وعند ذلك لا تريد بـ (عبد) دلالة على معنى ، ولا بـ (الملك) دلالة على معنى .

فكل منهما من حيث هو جزؤه ، لا يدل على شىء ، فيكونان كأجزاء

اسم (زيد) وهما اسمان فى الصورة ، جعلا اسماً واحداً ، كـ (بعلبك) و (معديكرب) .

فإن اتفق أن يكون المسمى به عبداً للملك تحقيقاً ،فيكون هذا الاسم مطلقاً عليه من وجهين :

أحدهما : فى تعريف ذاته ، فيكون الاسم مفرداً .

والآخر : فى تعريف صفته ، فى عبودية الملك ، فيكون قولك (عبد الملك) . وصفاً له ، فيكون مركباً لا مفرداً .

فافهم هذه الدقائق ؛ فإن مثار الأغاليط فى النظريات تنشأ من إهمالها .

والمركب التام : هو الذى كل لفظ منه يدل على معنى ، والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه .

فيكون من اسمين .

ويكون من اسم وفعل .

والمنطقى يسمى (الفعل) كلمة .

والمركب الناقص : بخلافه ؛ فقولك : زيد يمشى ، والناطق حيوان ؛ مركب تام .

وقولك : فى الدار ، أو الإنسان ، مركب ناقص ؛ لأنه مركب من (اسم) و (أداة) لا من : اسمين ، ولا من اسم وفعل ؛ فإن مجرد قولك (زيد فى) أو (زيد لا) لا يدل على المعنى الذى يراد الدلالة عليه فى المحاورة ، ما لم يقل (زيد فى الدار) أو (زيد لا يظلم) فإنه بذلك الاقتران والتتميم يدل دلالة تامة ؛ بحيث يصح السكوت عليه .

القسمة الخامسة

للفظ المفرد فى نفسه

اللفظ إما :

اسم أو فعل أو حرف.

ولنذكر حد كل واحد ، على شرط المنطقيين ، لتنكشف أقسامه ، فنقول :

الاسم : صوت دال بتواطؤ ، مجرد عن الزمان ، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده ، ويدل على معنى محصل .

ولما كان الحد مركباً من الجنس والفصل ، وتذكر الفصول للاحترازات ، كان :

قولنا (صوت) جنساً .

وقولنا (دال) فصلا يفصله عن (العطاس) و (النحنحة) و (السعال) وأمثالها .

وقولنا (بتواطؤ) يفصله عن (نباح الكلب) ؛ فإنه صوت دال على ورود وارد ، لكن لا بتواطؤ .

وقولنا (مجرد عن الزمان) احترازاً عن الفعل ، نحو قولنا (يقوم) و (قام) و (سيقوم) فإن كل واحد : صوت دال بتواطؤ .

وقولنا : (الجزء من أجزائه لا يدل على انفراده) احتراز عن المركب التام ، كقولنا : (زيد حيوان) فإن هذا يسمى (خبراً) و (قولا) لا (اسماً) .

وقولنا (يدل على معنى محصل) احترازاً عن الأسماء التى ليست محصلة ؟ كقولنا (لا إنسان) فإنه لا يسمى (اسماً) مع وجود جميع أجزاء الحد فيه ، سوى هذا الاحتراز ؛ فإن قولنا (لا إنسان) قد يدل على (الحجر) و (السماء) و (البقر) . وبالجملة ، على كل شىء ليس بإنسان .

فليس له معنى محصل ، إنما هو دليل على نفى الإنسان ، لا على إثبات شيء .

وأما الفعل : وهو الكلمة ؛ فإنه صوت دال بتواطؤ ، على الوجه الذى ذكرناه فى (الاسم) إنما يباينه فى أنه يدل على معنى وقوعه فى زمان ، كقولنا (قام) و (يقوم) .

وليس يكفى فى كونه (فعلا) أن يدل على الزمان فحسب ، فإن قولنا (أمس) و (اليوم) و (غدا) و (عام أول) و (مضرب الناقة) و (مقدم الحاج) يدل على الزمان ، وليس بـ (فعل) حيث إن الفعل يدل على (معنى) و (زمان) يقع فيه المعنى ، فيكون الفعل أبداً دليلا على معنى محمول على غيره .

فإذن الفرق بين (الاسم) و (الفعل) تضمن معنى (الزمان) فقط .

وأما الحرف : وهو الأداة ، فهو كل ما يدل على (معنى) لا يمكن أن يفهم بنفسه ، ما لم يقدر اقتران غيره به ، مثل (من) و (على) وما أشبه ذلك .

وقد أوجز هذه الحدود ، فقيل :

فى الاسم : إنه لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة .

ثم منه ما هو محصل ، كـ (زيد) .

ومنه ما هو غير محصل ، كما إذا اقترن به حرف سلب ، فقيل (لا إنسان) .

والكلمة : هى لفظة مفردة ، تدل على (معنى) وعلى (الزمان) الذى ذلك المعنى موجود فيه لموضوع ما ، غير معين .

والحرف : أو الأداة ، ما لا يدل على معنى إلا باقترانه بغيره .

القسمة السادسة

فى نسبة الألفاظ إلى المعانى

إعلم أن الألفاظ من المعانى ، على أربعة منازل :
المشتّركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة .
أما المشتّركة : فهى اللفظ الواحد الذى يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة ، إطلاقاً متساوياً .
كـ (العين) تطلق على (العين الباصرة) و (ينبوع الماء) و (قرص الشمس) .
وهذه مختلفة الحدود والحقائق :
وأما المتواطئة : فهى التى تدل على أعيان متعددة ، بمعنى واحد مشتّرك بينها ، كدلالة اسم (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) ودلالة اسم (الحيوان) على (الإنسان) و (الفرس) و (الطير) ، لأنها متشاركة فى معنى (الحيوانية) .
والاسم بإزاء ذلك المعنى المشتّرك المتواطئ ، بخلاف (العين) على (الباصرة) و (ينبوع الماء) .
وأما المترادفة : فهى الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد كـ (الخمر) و (الرّاح) و (العقار) فإن المسمى بهذه يجمعه حد واحد ، وهو (المائع المسكر المعتصر من العنب) والأسامى مترادفة عليه .
وأما المتزايلة : فهى الأسماء المتباينة التى ليس بينها شىء من هذه النسب ، كـ (الفرس) و (الذهب) و (الثياب) فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معان مختلفة بالحد والحقيقة .
والمشتّرك : ينبغى أن يجتنب استعماله فى المخاطبات ، فضلا عن البراهين .
وأما المتواطئة : فتستعمل فى الجميع ، لا سيما البراهين .

إرشاد

إلى مزلة قدم فى الفرق بين (المشتركة) و (المتواطئة) والتباس إحداهما بالأخرى

فإن المشتركة فى الاسم ، هى المختلفان فى المعنى ، المتفقان فى الاسم ، حيث لا يكون بينهما اتفاق وتشابه فى المعنى البتة .

وتقابلها المتواطئة ، وهى المشتركان فى الحد والرسم المتساويان فيه ، بحيث لا يكون الاسم لأحدهما بمعنى ، إلا وهو للآخر بذلك المعنى ، فلا يتفاوتان بـ (الأولى) و (الأحرى) و (التقدم) و (التأخر) و (الشدة) و الضعف) .

كاسم (الإنسان) لـ (زيد) و (عمرو) .

واسم (الحيوان) لـ (الفرس) و (الثور) .

وربما يدل اسم واحد على شيئين بمعنى واحد فى نفسه ، ولكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى ، ولنسمه (اسما مشككاً) .

وقد لا يكون المعنى واحداً ، ولكن يكون بينهما مشابهة ، ولنسمه (متشابهاً) .

أما الأول : فك (الوجود) لـ (الموجودات) فإنه معنى واحد فى الحقيقة ، ولكن يختلف بالإضافة إلى المسميات ؛ فإنه للجوهر ، قبل ما هو للعرض ، ولبعض الأعراض قبله لبعض آخر ، فهذا بالتقدم والتأخر .

وأما المقول بالأولى والأحرى ، فك (الوجود) أيضاً ؛ فإنه لبعض الأشياء من ذاته ، ولبعضها من غيره .

وما له الوجود من ذاته ، أولى وأحرى بالاسم .

وأما المقول بـ « الشدة والضعف » : فيتصور فيما يقبل الشدة والضعف ك (البياض) للعاج والثلج ؛ فإنه لا يقال عليهما بالطواطئ المطلق المتساوى ، بل أحدهما أشد فيه من الآخر .

أما الحيوان لـ (زيد) و (عمرو) و (الفرس) و (الثور) فلا يتطرق إليه شيء من هذا التفاوت بحال .

فقد ظهر بهذا الفرق أنه قسم آخر .

والمشكك قد يكون مطلقاً كما سبق ، وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد ، كقولنا (طِبِّيٌّ) لـ (الكتاب) و (المبضع) و (الدواء) .

أو لانتسابه إلى غاية واحدة ، كقولنا (صِحِّيّ) لـ (الدواء) و (الرياضة) و (الفصد) .

وقد يكون إلى مبدأ وغاية واحدة ، كقولنا لـ (جميع الأشياء) إنها (إلهية) .

وأما اللذان لا يجمعهما معنى واحد ، ولكن بينهما تشابه ما ، كـ (الإنسان) على (صورة متشكلة من الطين بصورة الإنسان) وعلى (الإنسان الحقيقي) فليس هذا بالتواطئ إذ يختلفان بالحد :

فحد هذا (حيوانٌ ناطق مائت) .

وحد ذلك (شكل صناعي يحاكي به صورة « حيوان ناطق مائت ») .

وكذلك (القائمة) لـ (الحيوان) و لـ (السرير) حده في :

أحدهما : أنه (عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان ، ويمشي به) .

وفي الآخر : أنه (جسم صناعي مستدير في أسفل السرير ، ليقله) .

ولكن نجد بينهما شبهاً في (شكل) أو (حال) .

ومثل هذا الاسم يكون موضوعاً في أحدهما وضعاً متقدماً ، ويكون منقولا إلى الآخر .

فإن أضيف إليهما سمي (متشابه الاسم) .

وإن أضيف إلى المتقدم منهما ، سمي (موضوعاً) .

وإن أضيف إلى الأخير ، سمي (منقولا) .

ثم هذا الضرب من التشابه على ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون في صفة قارة ذاتية ، كصورة الإنسان .

والثاني : أن يكون في صفة إضافية ، غير ذاتية ، كاسم (المبدأ) لـ (طرف الخط) و (العلة) .

والثالث : أن يكون التشابه جارياً فى أمر بعيد ، كـ (الكلب) لـ (نجم مخصوص) و لـ (حيوان) ؛ إذ لا تشابه بينهما إلا فى أمر بعيد مستعار : لأن النجم رؤى كالتابع للصورة التى كالإنسان ، ثم وجد الكلب اتبع الحيوانات للإنسان ، فسمي باسمه .

ومثل هذا ينبغى أن يلحق بالمشترك المحض ؛ فإنه لا عبرة بمثل هذا الاشتباه .

فقد صارت الأسامى بهذه القسمة ؛ ستة :

متباينة	ومترادفة	ومتواطئة
ومشتركة	ومشككة	ومتشابهة

لأن الفعل إذا قسم الشىء إلى ستة أقسام ، فيحتاج إلى ست عبارات فى التفهيم .

إرشاد
إلى مزلة قدم
فى المتباينات

ولا يخفى أن الموضوعات إذا تباينت ، مع تباين الحدود ، فالأسامى متباينة متزايلة كـ (الفرس) و (الحجر) .

ولكن قد يتحد الموضوع ، ويتعدد الاسم بحسب اختلاف اعتبارات ، فيظن أنها مترادفة ، ولا تكون كذلك ؛ فمن ذلك أن يكون أحد الاسمين له من حيث موضوعه ، والآخر من حيث له وصف .

كقولنا : (سيف) و (صارم) فإن (الصارم) دل على موضوع موصوف بصفة الحدة ، بخلاف (السيف) .

ومن ذلك أن يدل كل واحد على وصف للموضوع الواحد ، كـ (الصارم) و (المهند) فإن :

أحدهما : يدل على (حدثه) .

والآخر : على (نسبته) .

ومن ذلك أن يكون :

أحدهما : بسبب وصف .

والآخر : بسبب وصف الوصف .

ك (الناطق) و (الفصيح) .

ومن المتباينة :

المشتق والمنسوب ، مع المشتق منه والمنسوب إليه :

كالنحو ، والنحوى ، والحديد والحداد . والمال والمتمول . والعدل والعادل .

فإن (العادل) لو سمى (عدلا) كما سميت (العدالة) (عدلا) كان ذلك من قبيل ما يقال باشتباه الاسم ، ولكن غيرت الصيغة وبقيت المادة والمعنى الأول ، وزيد فيه ما دل على زيادة المعنى ، فسمى (مشتقاً) .

القسمة السابعة

للفظ

المطلق بالاشتراك على مختلفات

اعلم أن اللفظ المطلق على معان، ثلاثة أقسام :

مستعارة ومنقولة ومخصوصة باسم المشترك .

أما المستعارة : فهى أن يكون اسم دالا على ذات الشيء بالوضع ، ودائماً من أول الوضع إلى الآن ، ولكن يلقب به فى بعض الأحوال لا على الدوام شيء آخر ، لمناسبته للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يجعل ذاتياً للثانى ؛ وثابتاً عليه ، ومنقولا إليه .

كلفظ (الأم) فإنه موضوع لـ (الوالدة) ويستعار لـ (الأرض) يقال : إنها (أم البشر) بل ينقل إلى (العناصر الأربعة) فتسمى (أمهات) على معنى أنها أصول .

و (الأم) أيضاً أصل لـ (الولد) .

فهذه المعانى التى استعير لها لفظ (الأم) لها أسماء خاصة بها . وإنما تسمى بهذه الأسامى فى بعض الأحوال، على طريق الاستعارة، وخصص باسم (المستعار) لأن (العارية) لا تدوم ، وهذا أيضاً يستعار فى بعض الأحوال .

وأما المنقول : فهو أن ينقل الاسم عن موضوعه ، إلى معنى آخر ، ويجعل اسماً له ، ثابتاً دائماً .

ويستعمل أيضاً فى الأول فيصير مشتركاً بينهما كاسم (الصلاة) و (الحج) ولفظ (الكافر) و (الفاسق) .

وهذا يفارق (المستعار) بأنه صار ثابتاً فى المنقول إليه دائماً ، ويفارق (المخصوص باسم المشترك) بأن المشترك هو الذى وضع بالوضع الأول مشتركاً للمعنيين ، لا على أنه استحقه أحد المسميين ، ثم نقل عنه إلى غيره ، إذ ليس لشىء من (ينبوع الماء) و (الدنيا) و (قرص الشمس) و (العضو الباصر) سبق إلى استحقاق اسم (العين) بل وضع للكل وضعاً متساوياً بخلاف (المستعار) و (المنقول) .

و (المستعار) ينبغى أن يجتنب فى البراهين ، دون المواعظ ، والخطابيات ، والشعر ، بل هى أبلغ باستعماله فيها .

وأما المنقول : فيستعمل فى العلوم كلها لمسيس الحاجة إليها ؛ إذ واضع اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعانى ، لم يفردها بالأسامى ، فاضطر غيره إلى النقل .

فـ (الجوهر) وضعه واضع اللغة لـ (حجر) يعرفه الصيرفى . والمتكلم نقله إلى معنى حصله فى نفسه ، وهو أحد أقسام الموجودات .

وهذا مما يكثر استعماله فى العلوم والصناعات .

وأما المشتركة : فلا يوثق بها فى البراهين خاصة ، ولا فى الخطابات ؛ إلا إذا كانت معها قرينة .

وهى أيضاً أقسام .

فمنها : ما يقع فى أحوال الصيغة ، كالاسم الذى يتحد فيه بناء الفاعل والمفعول نحو (المختار) فإنك تقول : زيد مختار . والعلم مختار .

وأحدهما : بمعنى الفاعل .

والآخر : بمعنى المفعول .

وكالمضطر ، وأشباهه .

ومنها : ما يقع على عدة أمور متشابهة فى الظاهر ، مختلفة فى الحقيقة ، لا يكاد يوقف على وجه مخالفتها .

كـ (الحى) الذى يطلق على (الله) وعلى (الإنسان) وعلى (النبات) .

و (النور) الذى يطلق على (المدرك بالبصر ، المضاد للظلام)، وعلى (العقل الهادى إلى غوامض الأمور) .

فإن قال قائل : فما مثال المستعار ؟

قلنا : مثاله ، استعارة أطراف الحيوان ، لغير الحيوان ، كقولهم : (رأس المال) (وجه النهار) (عين الماء) (حاجب الشمس) (أنف الجبل) (ريق المزن) (يد الدهر) (جناح الطريق) (كبد السماء) .

وكقولهم (بين سمع الأرض وبصرها) وكقولهم (أبدى للشر ناجذيه) و (دارت رحى الحرب) و (شابت مفارق الجبال) .

وكقولهم : (الشيب عنوان الموت)، و (الرشوة رشا الحاجة) (العيال سوس المال) (الوحدة قبر الحى) (الإرجاف زند الفتنة) (الشمس قطيفة مباحة للمساكين) .

ومن استعارات القرآن (وإنه فى أم الكتابِ) (لِتُنْذِرَ بِهِ أمَّ القُرَى ومَنْ حَوْلَهَا) (واخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِ مِنَ الرَّحْمَةِ) (وَالصُّبْحِ إذا تَنَفَّسَ) (فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الجُوعِ والخَوْفِ) (كُلَّمَا أَوْقَدُوا ناراً للحَرْبِ أطْفَأَها اللهُ) (أحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا) (فما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرضُ) (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) (فَصَبَّ عَلَيْهِم رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابِ) (وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ) .

ونظائره مما يكثر ، وهذه الاستعارات بنوع مناسبة بين المستعار والمستعار منه .

فإن قيل : فما معنى المجاز ؟

قلنا : قد يراد به المستعار ، فالمعنى أنه قد تجوز عن وضعه .

وقد يراد به ما يقتضى الحقيقة .

وفى الإطلاق خلافه، كقوله : (واسْأَلِ القَرْيَةَ) إذ المسئول بالحقيقة أهل القرية ، لا نفس القرية .

فهذه أمور لفظية ، من أهملها ولم يحكمها فى مبدأ نظره ، كثر غلطه ، ولم يدر من أين أتى .

الفن الثانى
فى
مفردات المعانى الموجودة ونسبة بعضها إلى بعض

والفرق بين هذا الفن والذى قبله ، أن الأول نظر فى اللفظ من حيث يدل على المعانى .

وهذا نظر فى المعنى ، من حيث هو ثابت فى نفسه ، وإن كان يدل عليه باللفظ ؛ إذ لا يمكن تعريف المعانى إلا بذكر الألفاظ .

ويتضح الغرض من هذا الفن بأنواع من القسمة .

القسمة الأولى
فى
نسبة الموجودات إلى مداركنا

فليعلم أن نظرنا فى حصر الموجودات وحقائقها .

وهى منقسمة :

إلى محسوسة .

وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته بشىء من الحواس .

فالمحسوسات هى المدركات بالحواس الخمس ، كالألوان ، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير ، وذلك بحاسة البصر ، وكالأصوات بالسمع ، وكالطعوم

بالذوق ، والروائح بالشم ، والخشونة والملاسة ، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة ، والرطوبة واليبوسة . بحاسة اللمس .

فهذه الأمور ولواحقها تباشر بالحس ، أى تتعلق بها القوة المدركة من الحواس فى ذاتها .

ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ، ولا تدركه الحواس الخمس — السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس — ولا تناله .

ومثاله هذه الحواس نفسها ؛ فإن معنى أى واحدة منها هى القوة المدركة ، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس ، ولا يدركها الخيال أيضاً .

وكذلك القدرة والعلم والإرادة ، بل الخوف والخجل والعشق والغضب ، وسائر هذه الصفات ؛ نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال ، لا بتعلق شىء من حواسنا بها .

فمن كتب بين أيدينا ، عرفنا قطعاً قدرته وعلمه بنوع من الكتابة ، وإرادته ؛ استدلالا بفعله .

ويقيننا الحاصل بوجود هذه المعانى ، كيقيننا الحاصل بحركات يده المحسوسة ، وانتظام سواد الحروف على البياض ، وإن كان هذا مبصراً ، وتلك المعانى غير مبصرة .

بل أكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها ، ولا تحس .

فلا ينبغى أن يعظم عندك الإحساس ، وتظن أن العلم المحقق هو الإحساس والتخيل ، وأن ما لا يتخيل لا حقيقة له ، فإنك لو طالبت نفسك بالنظر إلى ذات القدرة والعلم ، وجدت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير ، وأنت تعلم أن تصرف الخيال خطأ ، وأن حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل أمر مقدس عن الشكل واللون ، والتحيز والقدر ، ولا ينبغى أن تنكر دلالة العقل على أمور يأباها الخيال .

وننبهك الآن على منشأ هذا الالتباس .

فتأمل أن المدركات الأول للإنسان ، فى مبدأ فطرته ، حواسه ، فكانت مستولية عليه .

ثم الأغلب من جملتها الإبصار الذى يدرك الألوان بالقصد الأول ، والأشكال على سبيل الاستتباع .

ثم الخيال يتصرف فى المحسوسات ، وأكثر تصرفه فى المبصرات ، فيركب من المرئيات أشكالا مختلفة ، آحادها مرئية ، والتركيب من جهته ؛ فإنك تقدر أن تتخيل فرساً له رأس إنسان ، وطائراً له رأس فرس ، ولكن لا يمكن أن تصور آحاداً سوى ما شاهدته البتة ، حتى إنك لو أردت أن تتخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيراً ، لم تقدر عليه ، وإنما غايتك أن تأخذ شيئاً مما شاهدته ، فتغير لونه ، مثلا كتفاحة سوداء ؛ فإنك قد رأيت شكل التفاحة ، والسواد ، فركبتهما ، أو ثمرة كبيرة مثل بطيخة . فلا تزال تركب من آحاد ما شاهدت ؛ لأن الخيال يتبع الإبصار ، ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل فقط ، ولا يزال الخيال متحركاً فى التركيب والتفصيل ، مستولياً عليك بذلك .

فهما حصل لك معلوم بالاستدلال ، انبعث الخيال محدقاً نظره نحوه ، طالباً حقيقته بما هو حقيقة الأشياء عنه ، ولا حقيقة عنده إلا للون أو الشكل ، فيطلب الشكل واللون ، وهو ما يدركه البصر من الموجودات ، حتى لو تأملت فى ذات الرائحة تأملا خياليًّا ، طلب الخيال للرائحة شكلا ولوناً ووضعاً وقدراً كاذباً فيه ، وجارياً على مقتضى جبلته .

والعجب أنك إذا تأملت فى شكل متلون ، لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته ، وهما حظا الشم والذوق ، وإذا تأملت فى ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر ، وهو اللون والشكل ، مع أن الخيال يتصرف فى مدركات الحواس الخمس جميعاً ، ولكن لما كان إلفه لمدركات البصر أشد وأكثر ، صار طلبه لحظ البصر أغلب وأبلغ .

فإذا عرضت على نفسك علمك بصانع العالم ، وأنه موجود لا فى جهة ، طلب الخيال له لوناً ، وقدر له قرباً وبعداً ، واتصالا بالعالم وانفصالا ، إلى غير ذلك مما شاهده فى الأشكال المتلونة ، ولم يطلب له طعماً ورائحة .

ولا فرق بين الطعم والرائحة ، واللون والشكل ، فالكل من مدركات الحواس .

فإذا عرفت انقسام الموجودات .

إلى محسوسات .

وإلى معلومات بالعقل ، ولا تباشر بالحس والخيال .

فأعرض عن الخيال رأساً ، وعول على مقتضى العقل فيه .

فقد ظهر لك انقسام الموجود إلى :

محسوس وغيره .

القسمة الثانية

للموجودات

باعتبار نسبة بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص

اعلم أن معنى من المعانى الموجودة ، وحقيقة من الحقائق الثابتة ، إذا نسبتّها إلى غيرها من تلك المعانى والحقائق ، وخبرتّها بالإضافة إليه :

إما أعم وإما أخص

وإما مساوياً وإما أعم من وجه وأخص من وجه .

فإنك إذا أضفت الإنسان إلى الحيوان ، وجدته أخص منه .

وإن أضفت الحيوان إلى الإنسان ، وجدته أعم منه .

وإن أضفت الحيوان إلى الحساس ، وجدته مساوياً له ، لا أعم ولا أخص .

وإن نسبت الأبيض إلى الحيوان ، وجدته .

أعم من وجه ؛ فإنه يشمل الجص ، والكافور ، وجملة من الموجودات .

وأخص من وجه ؛ فإنه يقصر عن تناول الغراب ، والزنوج ، وجملة من الحيوانات .

فإذن جملة الحقائق تناسبها بهذا الاعتبار ، لا تعدو هذه الوجوه الأربعة .

فقس على ما ذكرناه ، ما لم نذكره .

القسمة الثالثة

للموجودات

باعتبار التعين وعدم التعين

إعلم أن الموجودات تنقسم :

إلى موجودات شخصية معينة ، وتسمى أعياناً ، وأشخاصاً ، وجزئيات .

وإلى أمور غير متعينة ، وتسمى الكليات والأمور العامة .

فأما الأعيان الشخصية ، فهى الأمور المدركة أولا بالحواس : كزيد ، وعمرو وهذا الفرس ،وهذه الشجرة ، وهذه السماء ، وهذا الكوكب وأمثالها .

وكذلك هذا البياض ، وهذه القدرة ؛ فإن التعين يدخل على الأعراض والجواهر جميعاً .

ثم هذه الأشخاص ، كزيد ، وهذا الفرس ، وهذه الشجرة ، وهذا البياض لا تشترك فى أعيانها ؛ إذ عين هذا الشخص ، ليس هو عين الشخص الآخر ، إلا أنها تتشابه بأمور ، كتشابه هذه الثلاثة فى الجسمية ، وكتشابه الفرس والإنسان ، دون الشجرة ، فى الحيوانية .

فما به التشابه للأشياء يسمى الكليات ، والأمور العامة .

وقد يتشابه زيد وعمرو ، — بعد التشابه فى الجسمية ، والحيوانية ، والإنسانية — فى الطول والبياض ، أيضاً ، فيكون الطول الذى به التشابه ، وكذلك البياض ، أمراً عامًّا ، شاملا لهما ، شمولا واحداً . لا على أن بياض هذا هو بياض ذاك ، وطول هذا ، طول ذاك بعينه ، ولكن على معنى سننبه عليه عند تحقيقنا لمعنى الكلى ، وثبوته فى العقل .

وهو من أدق ما ينبغى أن يدرك فى المعقولات .

القسمة الرابعة

فى

نسبة بعض المعانى إلى بعض

اعلم أنك تقول :

هذا الإنسان أبيض .

وهذا الإنسان حيوان .

وهذا الإنسان ولدته أنثى .

فقد حملت عليه :

البياض . والحيوانية . والولادة .

وجعلته موصوفاً بهذه الأوصاف الثلاثة .

ونسبة هذه الثلاثة إليه متفاوتة :

فإن البياض يتصور أن يبطل من الإنسان ، ويبقى إنساناً ، فليس وجوده شرطاً لإنسانيته .

ولنسم هذا عرضاً مفارقاً .

وأما الحيوانية فضرورية للإنسان ؛ فإنك إن لم تفهم الحيوان ، وامتنعت عن فهمه ، لم تفهم الإنسان . بل مهما فهمت الإنسان ، فقد فهمت حيواناً مخصوصاً فكانت الحيوانية داخلة فى مفهومك بالضرورة .

ويلقب هذا بلقب آخر للتمييز ، وهو الذاتى المقوم .

وأما كونه مولوداً من أنثى ، وكونه ملوناً مثلا ، فليس نسبته إليه كنسبة الحيوانية ؛ إذ يجوز أن يحصل فى العقل معنى الإنسان ، بحده وحقيقته ، مع الغفلة عن كونه مولوداً ، أو مع اعتقاد أنه ليس بمولود خطأ .

فليس من شرط فهم الإنسان الامتناع عن اعتقاد كونه غير مولود ، ومن شرطه الامتناع عن اعتقاد كونه غير حيوان .

وأما تميزه عن البياض ، فهو أن البياض قد يفارق ، وكونه مولوداً لا يفارقه قط .

وكذلك كونه متلوناً بالجملة لا يفارقه ، وإن فارقه كونه أبيض على الخصوص .

فالمتلونية ليست داخلة فى ماهية الإنسان دخول الحيوانية .

فلنخصص هذا القسم بلقب ، وهو (اللازم) ؛ فإن الذاتى المقوم ، وإن كان أيضاً لازماً ، ولكن له خاصية التقويم ، فيخصص اسم (اللازم) بهذا القسم .

فقد استفدت من هذا التحقيق : أن كل معنى ينسب إلى شىء :

فإما أن يكون ذاتياً له ، مقوما لذاته ، أى قوام ذاته به .

وإما أن يكون غير ذاتى مقوم ، ولكنه لازم غير مفارق .

وإما أن يكون لا ذاتياً ، ولا لازماً ، ولكن عرضياً .

ولعلك تقول : الفرق :

بين العرضى المفارق . وبين الذاتى.

واضح .

ولكن الفرق

بين الذاتى المقوم .

وبين اللازم الذى ليس بمقوم .

ربما يشكل .

فهل لك معيار يرجع إليه ؟

فنقول : المتكلمون سموا اللوازم (توابع الذات) . وربما سموها (توابع الحدوث) حتى زعمت المعتزلة منهم أن (توابع الحدوث) لا تتعلق بها قدرة القادر ، ولكنها تتبع الحدوث ، وربما مثلوا ذلك بـ (تحيز الجوهر) .

ولسنا نخوض فيه .

والغرض إظهار معيار لإدراك الفرق بين (الذاتى) و (اللازم) .

وله معياران :

الأول : أن كل ما يلزم ، ولا يرتفع فى الوجود ، إن أمكن أن يرتفع بالوهم

والتقدير ، وبقى الشيء معه مفهوماً ، فهو (لازم) ؛ فإنا نفهم كون الإنسان إنساناً ، وكون الجسم جسماً ، وإن رفعنا من وهمنا اعتقاداً كونهما مخلوقين مثلا . وكونهما مخلوقين لازم لهما .

ولو رفعنا من وهمنا كون الإنسان حيواناً ، لم نقدر على فهم الإنسان . فمن ضرورة فهم الإنسان أن لا يسلب الحيوانية ، وليس من ضرورته أن لا يسلب المخلوقية .

فإذن ما لا يرتفع فى الوجود والوهم جميعاً ، فهو (ذاتى) .

وما يرتفع فى الوجود والوهم ، فهو (عرضى) .

وما يقبل الارتفاع فى الوهم ، دون الوجود فهو (لازم ، غير ذاتى) .

إلا أن هذا المعيار ، مع أنه كثير النفع فى أغلب المواضع ، غير مطرد فى الجميع ؛ فإن من اللوازم ، ما هو ظاهر اللزوم للشيء ، بحيث لا يقدر على رفعه فى الوهم أيضاً ؛ فإن الإنسان يلازمه كونه متلوناً ، ملازمة ظاهرة ، لا يقدر الإنسان على رفعه فى الوهم ، وهو (لازم) لا (ذاتى) .

ولذلك إذا حددنا الإنسان لم يدخل فيه التلون ، مع أن الحد لا يخلو عن جميع الذاتيات المقومة ، كما سيأتى فى كتاب (الحدود) .

وكذلك كون كل عدد :

إما مساوٍ لغيره . أو مفاوت .

فإنه لازم ليس بذاتى ، وربما لا يقدر الإنسان على رفعه فى الوهم

نعم من اللوازم ما يقدر على رفعه ، كـ (كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين) فإنه لازم لا يعرف لزومه للمثلث بغير وسط ، بل بوسط ؛ فلم يكن هذا مطرداً ، فنعدل إلى :

المعيار الثانى : عند العجز عن الأول ، ونقول :

إن كل معنى إذا أحضرته فى الذهن ، مع الشيء الذى شككت فى أنه (لازم) له ، أو (ذاتى) فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء ، إلا أن تكون قد فهمت له ذلك المعنى ، أولا ، كـ (الحيوان) و (الإنسان) .

فإنك إذا فهمت ما الإنسان ؟ وما الحيوان ؟ فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولا ، أنه حيوان .

فاعلم أنه (ذاتى) .

وإن أمكنك أن تفهم ذات الشىء ، دون أن تفهم المعنى ، أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير ،

فاعلم أنه (غير ذاتى) .

ثم إن كان يرتفع وجوده .

إما سريعاً ، كالقيام والقعود للإنسان .

أو بطيئاً ، ككونه شاباًّ .

فاعلم أنه (عرضى) مفارق .

وإن كان لا يفارقه أصلا ، ك (كون الزوايا من المثلث ، مساوية لقائمتين) فهو لازم ،

ورب لازم للشخص ، ك (أزرق العين) أو (أسود البشرة) فى الزنجى ، فهو لا يفارق فى الوجود للإنسان الزنجى ، فهو بالإضافة إلى ذلك الشخص لايبعد أن يسمى (لازماً) وإن كان لزومه بالاتفاق ، لا بالضرورة فى الجنس ؛ إذ يمكن وجود إنسان ليس كذلك .

ولو أمكنت حيلة ، فى إزالة زرقة العين ؛ وسواد البشرة ، لبقّى هذا الإنسان إنساناً .

ولو قدرت حيلة لإخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين ، لم يبق المثلث ، وبطل وجوده .

فلتدرك هذه الدقيقة فى الفرق بين (اللازم الضرورى) وبين (اللازم الوجودى) .

القسمة الخامسة
للذاتى فى نفسه
وللعرضى فى نفسه

لما كان المقوم مخصوصاً باسم (الذاتى) فى اصطلاح النظار ، صار ما يقابله يسمى (عرضيا) مفارقاً كان ، أو لازماً . فيقال (عرضى لازم) و (عرضى مفارق) .

فالعرضى : بهذا المعنى ، وهو الذى ليس بمقوم ، ينقسم بالإضافة إلى ما هو عرضى له .

إلى ما يعمه وغيره .

وإلى ما يختص به ، ولا يوجد لغيره ، فيسمى (خاصة) سواء كان لازماً ، أو لم يكن ، وسواء كان ما نسب إليه نوعاً أخيراً أو لم يكن ، وسواء عم جميع ذلك الجنس ، أو وجد لبعضه ، كالمشى والأكل ؛ فإنه بالإضافة إلى الحيوان (خاصة) ؛ إذ لا يوجد لغير الحيوان ، وإن كان لا يوجد كل وقت للحيوان .

فإن أضفته إلى الإنسان ، كان (عرضاً عامًّا) .

وكذلك (الصهيل) للفرس ، و (الضحك) للإنسان ، من الخواص .

فما ليس مخصوصاً بما نسب إليه ، بل وجد له ولغيره ، سمى (عرضاً عامًّا) .

ولا تظن أنا نريد بالعرض ، ما نريد بالعرض ، الذى يقابل الجوهر ؛ فإن هذا العرض قد يكون جوهراً كالأبيض للإنسان ؛ فإن معنى الأبيض هنا ، جوهر ذو بياض ،

ومدلول اللفظ (جوهر) لا ك (البياض) فإنه عرض ، فلا تغفل عن هذه الدقيقة فتغلط .

فينقسم العرضى قسمة أخرى :

إلى ما يسمى أعراضاً ذاتية .

وإلى ما لا يسمى ذاتية .

فإن الموجود يتحرك .

والجسم يتحرك .

والإنسان يتحرك .

ولكنا نقول : الموجود ليس[1] يتحرك لكونه موجوداً ، بل لمعنى أخص منه ، وهو الجسمية .

والإنسان لا تعترّيه الحركة لأنه إنسان ، بل لمعنى أعم منه ، وهو كونه جسماً .

فإذن الحركة من الأعراض الذاتية للجسم ، أى تلحقه وتعترّيه من حيث إنه جسم ، لا لمعنى أعم منه ، ولا أخص منه ، بل لذاته .

والصحة والسقم ، يوصف بكل منهما الحيوان ، وهو من الأعراض الذاتية للحيوان ؛ إذ لا يلحقه .

لمعنى أعم منه ؛ إذ لا يعترّيه من حيث إنه موجود ، أو جسم .

ولا لما هو أخص منه ؛ لأنه لا يعترّيه من حيث إنه (فرس) أو (ثور) أو (إنسان) بل لما هو أعم منها ، وهو كونه (حيواناً) .

وكذلك (الزوجية) و (الفردية) للعدد .

فما يجرى هذا المجرى يسمى (أعراضاً ذاتية) .

فلا ينبغى أن يلتبس عليك .

الذاتى بالمعنى الأول ، وهو المقوم .

بالذاتى بالمعنى الثانى ، وهو غير مقوم .

فهذه قسمة العرضى .

* * *

أما الذاتى المقوم .

فينقسم إلى ما لا يوجد شيء أعم منه ، وهو داخل فى الماهية ، أى يمكن

---

(١) أى ليس تحركه لكونه موجوداً .

أن يذكر فى جواب ما هو ، ويسمى جنساً .

وإلى ما يوجد أعم منه دون ما هو أخص منه ويمكن أن يذكر فى جواب ما هو ويسمى (نوعاً) .

وإلى ما يذكر فى جواب أى شىء هو ، ويسمى (فصلا) .

فإذن انقسم الذاتى إلى :

الجنس والنوع والفصل

والعرضى إلى :

الخاصة والعرض العام

بالقسمة المذكورة .

فتكون الجملة خمسة :

فإذن الكليات بهذا الاعتبار خمسة ، ويسميها المنطقيون (الخمسة المفردة) .

والأقسام الثلاثة للذاتى فيها مواضع اشتباه ، فلنوردها فى معرض الأسئلة .

فإن قال قائل : إذا كان الأعم من الذاتيات يسمى (جنساً) .

والأخص يسمى (نوعاً) .

فالذى هو بين الأخص والأعم كـ (الحيوان) الذى هو : بين (الجسم) — فإنه أعم من الحيوان — وبين (الإنسان) — فإنه أخص من الحيوان — ما اسمه ؟

قلنا : هذا يسمى (نوعاً) بالإضافة إلى ما فوقه ، و (جنساً) بالإضافة إلى ما تحته .

فإن قلت : (فاسم النوع) للمتوسط ، وللنوع الأخير ، الذى هو الإنسان ، بالتواطؤ ، أو باشتراك الاسم ؟

فاعلم : أنه بالاشتراك ، فإن (الإنسان) يسمى (نوعاً) بمعنى أنه لا يقبل التقسيم بعد ذلك ، إلا بالشخص والعدد ، كزيد وعمرو ، أو بالأحوال العرضية كالطويل والقصير ، وغيره .

وأما (الحيوان) فتسميته (نوعاً) بمعنى آخر ، وهو أنه يوجد ذاتى أعم منه .

و (الإنسان) سمى نوعاً ، بمعنى أنه لا يوجد ذاتى أخص منه ، بل كل ما أوردته مما هو أخص ، فهو عرضى لا ذاتى .

فهما معنيان متباينان .

فإن قال قائل : ف (الموجود) و (الشيء) أعم من (الجسم) و (الحيوان) فهل يسمونه (جنساً) . ؟

قلنا : لا حجر فى التسميات والاصطلاحات بعد فهم المعانى ، والأولى فى الاصطلاحات النزول على عادة من سبق من النظار . وقد خصصوا اسم الجنس بمعنى داخل فى الماهية ، يجوز أن يجاب به عن سؤال السائل عن الماهية ، فيذكر فى جواب ما هو .

وإذا أشير إلى الشيء ، وقيل : ما هو ؟ لم يحسن أن يقال : إنه موجود ، أو شيء ، بل الوجود كالعرضى بالإضافة إلى الماهية المعقولة ؛ إذ يجوز أن تحصل ماهية الشيء فى العقل ، مع الشك فى أن تلك الماهية ، هل لها وجود فى الأعيان ؟ أم لا ؟ فإن ماهية المثلث (أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع) ويجوز أن تحصل فى نفوسنا هذه الماهية ، ولا يكون للمثلث وجود ، ولو كان الوجود داخلا فى الماهية مقوماً لحقيقة الذات لما تصور فهم المثلث ، وحصول ماهيته فى العقل مع عدمه ؛ فإن مقومات الذات تدخل مع الذات فى العقل .

فكما لا يتصور أن تحصل صورة الإنسان وحده فى العقل ، إلا أن يكون كونه حيواناً حاضراً ، ولا ماهية المثلث إلا أن يكون كونه شكلا حاضراً ، فكذلك لا ينبغى أن تحصل صورة الشيء وحده فى العقل إلا أن يكون كونه موجوداً ، حاضراً فى العقل ، إن كان الوجود مقوماً للذات ، كالحيوانية للإنسان ، والشكلية للمثلث ، وليس الأمر كذلك .

وعلى الجملة : وجود الشيء :

إما فى الأعيان ، فيستدعى حضور جميع الذاتيات المقومة .

وإما فى الأذهان ، وهو مثال الوجود فى الأعيان ، مطابق له ، وهو معنى العلم ؛ إذ لا معنى للعلم بالشيء ، إلا بثبوت صورة الشيء وحقيقته ، ومثاله فى النفس ؛ كما تثبت صورة الشيء فى المرآة ، مثلا ، إلا أن المرآة لا تثبت فيها إلا أمثلة المحسوسات ، والنفس مرآة تثبت فيها أمثلة المعقولات[1] ، فيستدعى حضور

---

(١) راجع تعريف الغزالى للعلم ص ٧٥ وتعليقنا عليه ، هامش ص ٧٥ وسوف تجد أن الغزالى هنا يؤيد نقدنا ، لما سبق له هناك بخصوص تعريف العلم والمعلوم .

جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى .

فإن قال قائل : فقد عرفت الفرق بين الجنس ، وبين ما هو عام عموم الجنس وليس بجنس ، فبماذا يعرف الفرق بين (الفصل) و (النوع) ؟

قلنا : الفصل ذاتى لا يذكر فى جواب : ما هو ؟ بل يذكر فى جواب : أى شىء هو ؟ فإنه يشار إلى الخمر مثلا ، فيقال : ما هو ؟ فيذكر فى الجواب : شراب . فلا يحسن بعده أن يقال : ما هو ؟ بل أى شراب هو ؟ فيقال : مسكر . فالمسكر فصل ، أى يفصله عن غيره ، وهو الذى يسميه الفقهاء (احترازاً) .

إلا أن الاحتراز قد يكون بـ (الذاتى) وقد يكون بـ (غير الذاتى) وقد يخصص اسم (الفصل) عند الإطلاق بـ (الذاتى) .

فلو قيل : أى شىء هو ؟ وأجيب بأنه أحمر يقذف بالزبد ، فربما انفصل به عن غيره ، وحصل به الاحتراز ، ولكن يكون ذلك فصلا غير ذاتى .

وأما (المسكر) ففصل ذاتى للشراب ، وكذلك (الناطق للحيوان) .

وعلى الجملة : (الجنس) و (الفصل) عبارة عن الحقيقة نفسها تفصيلا ، كقولك : شراب مسكر ، وحيوان ناطق .

و (النوع) عبارة عنها إجمالا ، كقولك : إنسان ، وفرس ، وجمل . سواء النوع الإضافى والحقيقى .

و (الفصل) عبارة عن شىء ذى حقيقة ، كقولك : ناطق ، وحساس ، ومسكر .

أى شىء ذو نطق ، وذو حس ، وذو إسكار . فكأن الشىء الذى ورد عليه الوصف بـ (ذو) وما بعدها ، لم يذكر بالفصول القائلة : ناطق ، وحساس ، ومسكر .

وسيأتى لهذا مزيد بيان فى كتاب (الحد) الموصل إلى تصور حقائق الأشياء ؛ إذ لا يتم الحد إلا بذكر الجنس والفصل .

القسمة السادسة

فى

أصناف الحقائق المذكورة فى جواب السائل عن الماهية

اعلم أن قول القائل فى الشيء : ما هو ؟ طلب لماهية الشيء . ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب . والماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء ، فينبغى أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيباً ، وذلك بذكر حده .

فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه .

فإذا أشار إلى خمر وقال : ما هو ؟ فقولك : شراب ، ليس بجواب مطابق ؛ لأنك أخللت ببعض الذاتيات ، وأتيت بما هو الأعم ، بل ينبغى أن تذكر المسكر .

وإذا أشار إلى إنسان وقال : ما هو ؟ فنقول : إنه إنسان . فإن قال : ما هو الإنسان ؟ فجوابك أنه حيوان ناطق مائت ، وهو تمام حده .

والمقصود أنه يجب أن تذكر ما يعمه وغيره ، وما يخصه ؛ لأن الشيء هو باجتماع ذلك ، وبه تتحصل ذاته .

فإذا ثبت هذا الأصل ، فالمذكور فى جواب ما هو ؟ ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : ما هو بالخصوصية المطلقة ، وذلك بذكر الحد ؛ لتعريف ماهية الشيء المذكور ، كما إذا قيل لك : ما الخمر ؟ فتقول : شراب مسكر معتصر من العنب . وهذا يختص بالخمر ويطابقه ، ويساويه ، فلا هو أعم منه ، ولا هو أخص منه ، بل ينعكس كل واحد منهما على الآخر . وهو مع المساواة جامع لجميع الذاتيات المقومة ، من الجنس ، والفصول .

وهكذا نسبة كل حد لشيء ، إلى اسمه .

الثانى : ما هو بالشركة المطلقة ، مثل ما إذا سئلت عن جماعة فيها : فرس ، وإنسان وثور . ما هى ؟ فعند ذلك لا يحسن إلا أن تقول : حيوان .

فأما الأعم من ذلك ، وهو الجسم ، فليس تمام الماهية المشتركة بينها ، بل هو جزء الماهية ؛ فإن الجسم جزء من ماهية الحيوان ، إذ الحيوان هو (جسم ذو نفس حساس متحرك) هذا حده .

وإنما الإنسان ، والفرس ، ونحوه ، أخص دلالة مما يشمل الجملة ، وقد جعل الجملة كشىء واحد ، فأخص ماهية مشتركة لها ، الحيوان .

الثالث : ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعاً ؛ فإنك إذا سئلت عن جماعة هم : زيد ، وعمرو ، وخالد ، ما هم ؟ كان الذى يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور ، أنهم أناس .

وكذلك إذا سئل عن زيد وحده ، ما هو ؟ — لا أن يقال : من هو — ؟ كان الجواب الصحيح أنه إنسان ؛ لأن الذى يفضل فى زيد على كونه إنساناً ، من كونه : طويلا ، أبيض ، ابن فلان . أو كونه رجلا ؟ أو امرأة ، أو صحيحاً أو سقيماً ، أو كاتباً ، أو عالماً ، أو جاهلا . كل ذلك أغراض ولوازم لحقته لأمور اقترنت به فى أول خلقته ، أو طرأت عليه بعد نشوئه ، ولا يمتنع علينا أن نقدر أضدادها ، بل زوالها منه ، ويكون هو ذلك الإنسان بعينه .

وليس كذلك نسبة الحيوانية إلى الإنسانية ، ولا نسبة الإنسانية إلى الحيوانية ؛ إذ لا يمكن أن يقال : قد اقترن به فى رحم أمه سبب جعله إنساناً ، لو لم يكن لكان فرساً ، أو حيواناً آخر ، وهو ذلك الحيوان بعينه .

بل إن لم يكن إنساناً ، لم يكن أصلا حيواناً ، لا ذاك بعينه ولا غيره .

فإذن الإنسان هو الذاتى الأخير ، وهو الذى يسمى نوعاً أخيراً .

فإن قال قائل : لم لا يجوز فى القسم الثانى أن يقال (حساس ومتحرك بالإرادة) بدل (الحيوان) وهو ذاتى مساو للحيوان .

قلنا : ذلك غير سديد على الشرط المطلوب ؟ لأن المفهوم من (الحساس والمتحرك) على سبيل المطابقة ، هو مجرد أنه شىء له قوة حس أو حركة . كما أن مفهوم الأبيض أنه شىء له بياض .

فأما ما ذلك الشيء وما حقيقة ذاته ؟ فغير داخل فى مفهوم هذه الألفاظ ، إلا على سبيل الالتزام ، حتى لا يعلم من اللفظ ، بل من طريق عقلى يدل على أن هذا لا يتصور إلا بجسم ذى نفس .

فإذا سئل عن جسم ما هو ؟ فقلت : أبيض . لم تكن مجيباً ، وإن كنا نعلم من وجه آخر ، أن البياض لا يحل إلا جسماً ، ولكن نقول : دلالة الأبيض على الجسم بطريق الالتزام .

وقد قدمنا أن المعتبر فى دلالة الألفاظ ، طريق المطابقة والتضمن ؛ ولذلك لا يجوز الجواب عن الماهية بالخواص البعيدة ، وإن كانت تدل بطريق الالتزام فلا يحسن أن يقال — فى جواب من يسأل عن ماهية الإنسان — : إنه (الضحاك) وفى جواب من يسأل عن ماهية المثلث : إنه (المساوية زواياه لقائمتين) وإن كان يدل بطريق الالتزام .

فإن قال قائل : قد ادعيتم أن الماهية مهما حضرت فى العقل ، كان جميع أجزائها حاضراً ، وليس كذلك ، فإنا — إذا علمنا (الحادث) فإنما نعلم شيئاً واحداً ، مع أن أجزاء ذاته كثيرة ، إذ معناه (وجود بعد العدم) ففيه العلم بـ (الوجود) و بـ (عدم ذلك الوجود) وبـ (كون العدم سابقاً ، وكون الوجود متأخراً) وفيه العلم بـ (التقدم والتأخر) وفيه العلم بـ (الزمان) لا محالة .

فهذه المعلومات كلها لا بد من حضورها فى الذهن حتى يتم أجزاء حد (الحادث) .

والناظر فى الحادث لا تخطر له هذه التفاصيل ، وهو عالم به .

فالجواب : أن جميع الذاتيات المقومة للماهية ، لا بد أن تدخل مع الماهية فى التصور ، ولكن قد لا تخطر بالبال مفصلة ، فكثير من المعلومات لا تخطر بالبال مفصلة ، ولكنها إذا أخطرت تمثلت وعلم أنها كانت حاصلة : فإن العالم بالحادث ؛ إن لم يكن عالما بهذه الأجزاء ، وقدر أنه لم يعلم إلا الحادث ثم قيل له : هل علمت : وجوداً ، أو عدما ، أو تقدماً ، أوتأخراً ؟ فلو قال : ما علمت ، كان كاذباً فيه .

ومن عرف الإنسان ، فقيل له : هل عرفت : حيواناً ، أو جسماً ، أو حساساً ، أو شيئاً ذا طول وعرض وعمق – وهو حد الجسم – ؟ فقال : ما عرفته ، كان كاذباً .

فنفهم من هذا ، أن هذه المعانى معلومة حاضرة فى الذهن ، إلا أنها لا تتفصل إلا إذا أخطرت مفصلة . وإذا فصلت علم أن المعانى كانت معلومة من قبل .

فافهم هذا فإنه دقيق فى نفسه . فقد نبهنا على مثارين للشبهة فى هذه الفسحة بصيغة السؤال والجواب .

تكملة لهذه الجملة

برسوم المفردات الخمس وترتيبها

أما الرسوم الجارية مجرى الحدود :

فالجنس : يرسم بأنه كلى يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق فى جواب : ما هو ؟

والفصل : يرسم بأنه كلى يحمل على الشىء فى جواب : أى شىء هو فى جوهره ؟

والنوع : بأحد المعنيين : يرسم بأنه كلى يحمل على أشياء لاتختلف إلا بالعدد فى جواب : ما هو ؟

وبالمعنى الثانى : يرسم بأنه كلى يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتياًّ أولياًّ .

والخاصة : ترسم بأنها كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط ، حملا غير ذاتى .

والعرض العام : يرسم بأنه كلى يطلق على حقائق مختلفة .

ثم اعلم أن هذه الذاتيات ، التى هى أجناس وأنواع .

تترتب متصاعدة إلى أن تنتهى إلى جنس الأجناس ، وهو الجنس العالى الذى ليس فوقه جنس .

وتترتب متنازلة حتى تنحط إلى النوع الأخير الذى إن نزلت منه ، انتهت إلى الأشخاص والأعراض .

ولا بد من انتهاء الجنس العالى فى التنازل إلى نوع أخير ؛ إذ ليس يخرج عن النهاية .

ولا بد من ارتفاع النوع الأخير فى التصاعد إلى جنس عال لا يمكن مجاوزته إلا بذكر العوارض واللوازم .

فأما الذاتيات فتنتهى لا محالة :

والأنواع الأخيرة كثيرة .

والأجناس العالية ، التى هى أعلى الأجناس ، زعم المنطقيون أنها عشرة .

واحد جوهر .

وتسعة أعراض ، وهى : الكم ، والكيف ، والمضاف ، والأين ، ومتى ، والوضع ، وله ، وأن يفعل ، وأن ينفعل .

فالجوهر : مثل قولنا : إنسان ، وحيوان ، وجسم .

والكم : مثل قولنا : ذو ذراع ، وذو ثلاثة أذرع .

والكيف : مثل قولنا : أبيض ، وأسود .

والمضاف : مثل قولنا : ضعف ، ونصف ، وابن ، وأب .

والاين : مثل قولنا : فى السوق ، وفى الدار .

ومتى : مثل قولنا : فى زمان كذا ، ووقت كذا .

والوضع : مثل قولنا : متكئ ، وجالس .

وأن يفعل : مثل قولنا : يحرق ، ويقطع .

وأن ينفعل : مثل قولنا : يحترق ، وينقطع .

وله : مثل قولنا : منتعل ، ومتطلس ، ومتسلح .

وقد تجمع هذه العشرة فى شخص واحد ، فى سياق كلام واحد ، كما تقول : إن الفقيه الفلانى الطويل ، الأسمر ، ابن فلان ، الجالس فى بيته ، فى سنة كذا ، يعلم ، ويتعلم ، وهو متطلس .

فهذه أجناس الموجودات .

والألفاظ الدالة عليها بواسطة آثارها فى النفس ، أعنى ثبوت صورها فى النفس وهى العلم بها ، فلا معلوم إلا وهو داخل فى هذه الأقسام .

ولا لفظ إلا وهو دال على شىء من هذه الأقسام .

فأما الأعم من جميعها ، فهو الموجود . وقد ذكرنا أنه ليس جنساً .

وينقسم بالقسمة الأولى .

إلى الجوهر . والعرض

والعرض ينقسم إلى هذه الأقسام التسعة ، فيكون المجموع عشرة ، ولهذا مزيد تفصيل وتحقيق ، سيساق إليك فى كتاب (أقسام الوجود وأحكامه) فإنه بحث عن انقسام الموجودات . والله أعلم .

الفن الثانى

فى تركيب المعانى المفردة

اعلم أن المعانى إذا ركبت حصل منها أصناف ، كـ (الاستفهام) و (الالتماس) و (التمنى) و (الترجى) و (التعجب) و (الخبر) .

وغرضنا من جملة ذلك ، الصنف الأخير ، وهو الخبر ؛ لأن مطلبنا البراهين المرشدة إلى العلوم ، وهى نوع من القياس المركب من المقدمات ، التى كل مقدمة منها ، خبر واحد ، يسمى قضية .

والخبر هو الذى يقال لقائله : إنه صادق أو كاذب فيه ، بالذات لا بالعرض وبه يحصل الاحتراز عن سائر الأقسام ؛ إذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له : لا تكذب ؛ فإنه يعرض به إلى التباس الأمر عليه .

وكذلك من يقول : يا زيد . ويريد غيره ؛ لأنه يعتقد أن زيداً فى الدار ؛ فإذا قيل له : لا تكذب ، لم يكن ذلك تكذيباً فى النداء ، بل فى خبر اندرج تحت النداء ضمناً .

فإذن نظرُنا فى هذا الفن فى القضية ، وبيانها بذكر أحكامها وأقسامها .

القسمة الأولى

ان القضية باعتبار ذاتها تنقسم إلى جزأين مفردين :

أحدهما : خبر .

والآخر : مخبر عنه .

كقولك : زيد قائم ؛ فإن (زيداً) مخبر عنه ، و (القائم) خبر .

وكقولك : العالم حادث ، ف (العالم) مخبر عنه ، و (الحادث) خبر .

وقد جرت عادة المنطقيين بتسمية (الخبر) محمولا ،و (المخبر عنه) موضوعاً .

فلنتنزل على اصطلاحهم ، فلا مشاحة فى الألفاظ .

ثم إذا قلنا : الشكل محمول على المثلث ، فإن كل مثلث شكل ؛ فلسنا نعنى به أن حقيقة المثلث ، حقيقة الشكل ، ولكن معناه : أن الشيء الذى يقال له : مثلث ، فهو بعينه يقال له : شكل .

سواء كان حقيقة ذلك الشيء ، كونه مثلثا ، أو كونه شكلا ، أو كونه أمراً ثالثاً ، فإنا إذا أشرنا إلى إنسان ، وقلنا : هذا الأبيض طويل ، فحقيقة المشار إليه كونه إنساناً ، لا هذا الموضوع ، وهو (الأبيض) ، ولا هذا المحمول وهو (الطويل) .

وإذا قلنا : هذا الإنسان أبيض ، فالموضوع هو الحقيقة ، فإذن لسنا نعنى بالمحمول ، إلا القدر الذى ذكرناه ، من غير اشتراط .

فلنفهم حقيقته .

فهذا أقل ما تنقسم إليه القضية الحملية .

والقضايا باعتبار وجوه تركيبها ثلاثة أصناف :

الأول : الحملى ، وهو الذى حكم فيه ، بأن معنى محمول على معنى ، أو ليس بمحمول عليه ، كقولنا : العالم حادث ، العالم ليس بحادث .

ف (العالم) موضوع ، و (الحادث) محمول ، يسلب مرة ، ويثبت أخرى .

وقولنا (ليس) هو حرف سلب ، إذا زيد على مجرد ذكر ذات الموضوع والمحمول ، صار المحمول مسلوباً عن الموضوع .

الصنف الثانى : ما يسمى شرطياً متصلا ، كقولنا : إن كان العالم حادثاً ، فله محدث . سمى شرطياً ؛ لأنه شرط وجود المقدم لوجود التالى ، بكلمة الشرط ، وهو (إن) و (إذا) وما يقوم مقامهما .

فقولنا (إن كان العالم حادثا) يسمى مقدماً .

وقولنا (فله محدث) يسمى تالياً وهو الذى قرن به حرف الجزاء الموازى للشرط .

والتالى يجرى مجرى المحمول ، ولكن يفارقه من وجه ، وهو أن المحمول ربما يرجع فى الحقيقة إلى نفس الموضوع ، ولا يكون شيئاً مفارقاً له ، ولا متصلا به على سبيل اللزوم والتبعية .

كقولنا : الإنسان حيوان .

والحيوان محمول ، وليس مفارقا ، ولا ملازما تابعاً .

وأما قولنا (فله محدث) فهو شىء آخر ، لزم اتصاله وإقرانه بوصف الحدوث، لا أنه يرجع إلى نفس (العالم) .

والشرطية المتصلة إذا حللتها رجعت بعد حذف (حرفى الجزاء والشرط) منها ، إلى حمليتين ، ثم ترجع كل حملية إلى محمول مفرد ، وموضوع مفرد .

فالشرطية أكثر تركيباً لا محالة ؛ إذ لا تنحل فى أول الأمر إلى البسائط ، بل تنحل إلى الحمليات أولا ، ثم إلى البسائط ثانياً .

الصنف الثالث : ما يسمى شرطياً منفصلا ، كقولنا : (العالم إما حادث ، وإما قديم) فهما قضيتان حمليتان جمعتا ، وجعلت أحداهما لازمة الانفصال للأخرى .

وكانت فيما قبل ، الشرطى المتصل ، لازمة الاتصال ، ولأجله سمى منفصلا .

والمتكلمون يسمون هذا (سبرا وتقسيما) .

ثم هذا المنفصل قد يكون محصوراً فى جزأين ، كما ذكرنا[1]. وقد يكون فى ثلاثة أو أكثر .

كقولنا : هذا العدد ، إما مثل هذا العدد ، أو أقل ، أو أكثر .

فهو مع كونه ذا ثلاثة محصور .

وربما تكثر الأجزاء ، بحيث لا يكون داخلا فى الحصر ، كقولنا هذا : إما أسود ، أو أبيض .

وفلان إما بمكة ، أو ببغداد .

---

(١) أى فى المثال السابق (العالم إما حادث وإما قديم) .

ثم ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : ما يمنع الجمع والخلو جميعاً ، كقولنا : العالم إما حادث أو قديم ؛ فإنه يمنع اجتماع القدم والحدوث ، والخلو من أحدهما .

أى لا يجوز كلاهما ، ويجب أحدهما لا محالة .

والثانى : ما يمنع الجمع دون الخلو ، كما إذا قال قائل : هذا حيوان وشجر ، فتقول هو :

إما حيوان ، وإما شجر : أى لا يجتمعان . جميعاً ، وإن جاز أن يخلو عنهما بأن يكون حماراً مثلا .

والثالث : ما يمنع الخلو ، ولا يمنع الجمع ، كما إذا أخذت بدل أحد الجزأين ، لازمه ، لا نفسه ، بأن قلت مثلا :

إما أن يكون زيد فى البحر ، وإما أن لا يغرق .

فإن هذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع ؛ إذ يجوز أن يكون فى البحر ولا يغرق . ولا يجوز أن يخلو من أحد القسمين .

وسببه : أنك أخذت نفى الغرق ، الذى هو لازم كونه فى البر ، وهو أعم منه ؛ فإن الذى فى البحر أيضاً قد لا يغرق ،

وكان أصل التقسيم يقتضى أن يقال :

إما أن يكون فى البحر ، وإما أن يكون فى البر .

فكان يمتنع به الجمع والخلو جميعاً ، ولكن عدم الغرق لازم لكونه فى البر ، ثم ليس مساوياً ، بل هو أعم ، فلم يبعد أن يتناول كونه فى البحر ، فيؤدى إلى الاجتماع .

فهذه أمور متشابهة ، لا بد من تحقيق الفرق بينها ، فلا معنى لنظر العقل إلا درك انقسام الأمور المتشابهة فى الظاهر ، ودرك اجتماع الأمور المفترقة فى الظاهر ؛ فإن الأشياء تختلف فى أمور ، وتشترك فى أمور ، وإنما شأن العقل أن يميز بين ما يشترك فيه ، وما يفترق فيه ، وذلك بهذه التقسيمات التى نحن فى سياقها .

فهذا وجه قسمة القضايا باعتبار أجزائها ، فى الحل والتركيب ؛ إلى أصنافها من الحمل والاتصال والانفصال .

القسمة الثانية

للقضية

باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها بنفى أو إثبات

اعلم أن كل قضية من هذه الأصناف الثلاثة تنقسم إلى :

سالبة ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ وموجبة

ونعنى بهما :

النافية ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ والمثبتة

فالإيجاب الحملى مثل قولنا : الإنسان حيوان .

ومعناه : أن الشيء الذى نفرضه فى الذهن إنساناً ، سواء كان موجوداً ، أو لم يكن موجوداً ، يجب أن نفرضه حيواناً ، ونحكم عليه بأنه حيوان ، من غير زيادة وقت وحال ، بل على ما يعم المؤقت ومقابله ، والمقيد ومقابله .

بل قولنا : (إنه حيوان فى كل حال ، أو حيوان فى بعض الأحوال) كلامان متصلان بزيادتين على مطلق قولنا : (إنه حيوان) .

هذا ما اللفظ صريح فيه ، وإن كان لا يبعد أن يسبق إلى الفهم ، العموم بحكم العادة ، لا سيما إذا انضمت إليه قرينة حال الموضوع .

وأما السلب الحملى : فهو مثل قولنا : الإنسان ليس بحيوان .

وأما الإيجاب المتصل : فهو مثل قولنا : إن كان العالم حادثاً ، فله محدث .

والسلب ، ما يسلب هذا اللزوم والاتصال ، كقولنا : ليس إن كان العالم حادثاً ، فله محدث .

والإيجاب المنفصل : مثل قولنا : هذا العدد إما مساو لذلك العدد ، أو مفاوت له .

والسلب ما يسلب هذا الانفصال ، وهو قولنا : ليس هذا العدد ، إما مساويا لذلك العدد ، أو مفاوتاً له .

ومقصود هذا التقسيم منع الخلو .

فالسلب له هو الذى يسلب منع الخلو ويشير إلى إمكانه .

فإن قال قائل : قولنا : (زيد غير بصير) سالبة ، أو موجبة ؟

فإن كانت موجبة ، فما الفرق بينه ، وبين قولنا : (زيد ليس بصيراً) ؟

وإن كانت سالبة ، فما الفرق بينه وبين قولنا : (زيد أعمى) ؟ وهى موجبة ، ولا معنى لقولنا : (غير بصير) إلا معنى هذا الإيجاب .

ولذلك لا يتبين فى الفارسية فرق .

بين قولنا : (زيد كوراست) .

وبين قولنا (زيد نا بيناست) .

وكذا قولنا : (زيد نادانست) .

إذ المفهوم منه أنه جاهل ، والصيغة صيغة النفى .

قلنا : هنا موضع مزلة قدم ، والاعتناء ببيانه واجب ؛ فإن من لا يميز بين السالب والموجب ، كثر غلطه فى البراهين ؛ فإنا سنبين أن القياس لا ينتظم من مقدمتين سالبتين ، بل لا بد أن تكون إحداهما موجبة حتى ينتج .

ومن القضايا ما صيغتها صيغة السلب ، ومعناها معنى الإيجاب ، فلا بد من تحقيقها :

فنقول : قولنا : (زيد غير بصير) قضية موجبة ، كترجمته بالفارسية ، وكأن (الغير) مع (البصير) جعلا شيئاً واحداً ، وعبر به عن الأعمى ، ف (الغير بصير) بجملته ، معنى واحد ، يوجَب مرة ، فيقال (زيد غير بصير) ويسلب أخرى فيقال (زيد ليس غير بصير) .

ولنخصص هذا الجنس من الموجبة باسم آخر ، وهو (المعدولة) أو (غير المحصلة) وكأنها عدل بها عن قانونها ، فأبرزت فى صيغة سلب ، وهى إيجاب .

وتصيير (حرف السلب) مع (المسلوب) ككلمة واحدة كثير فى الفارسية مثل (نادان ، ونابينا ، وناتوان) بدلا عن (الأعمى) و (الجاهل) و (العاجز) .

وأمارة كونها موجبة فى الفارسية أنها تردف بصيغة الإثبات ، فيقال (فلان نابيناست) .

وإذا سلبت قيل : (بينانيست) فيكون الحكم بصيغة السلب .

وكانت المطابقة بين اللفظ والمعنى فى اللغة تقتضى ثلاثة ألفاظ فى كل قضية :

واحد للموضوع .

وواحد للمحمول .

وواحد لربط المحمول بالموضوع .

كما فى الفارسية .

لكن فى اللغة العربية اقتصر كثيراً على لفظين ، فقيل مثلا (زيد بصير) والأصل أن يقال :

(زيد هو بصير) بزيادة حرف الرابطة .

فإذا قدم حرف الرابطة على (غير) فقيل (زيد هو غير بصير) صار .

(زيد) من جانب موضوعاً .

و (غير بصير) من جانب آخر محمولا .

ولفظ (هو) متخللا بينهما ، رابطاً لأحدهما بالآخر ، فيكون إيجاباً .

فإن أردت السلب قلت (زيد ليس هو بصيراً) فيكون (البصير) هو المحمول و (ليس) هو حرف سلب ، والرابطة[1] بين السلب والمحمول .

وكذلك تقول : (زيد ليس هو غير بصير) فتكون الرابطة قبل أجزاء المحمول ، متصلة به .

فهذا وجه التنبيه على هذه الدقيقة .

فإن قيل : فقولنا : (غير بصير) وقولنا (أعمى) متساويان ، أو أحدهما أعم من الآخرة ؟

---

(١) لعل أصل العبارة هكذا (و « ليس » حرف السلب . و « هو » رابطة بين الموضوع والمحمول تسلط عليها السلب بـ « ليس » فقطع ما وصلته) .

قلنا : هذا يختلف باللغات . وربما يظن أن قولنا (غير بصير) أعم ، حتى يصح أن يوصف به الجماد ، وأما (الأعمى) فلا يمكن أن يوصف به إلا من يمكن أن يكون له البصر .

وبيان ذلك محال[١] على اللغة ، فلا يخلط بالفن الذى نحن بصدده .

وإنما غرضنا تمييز السلب عن الإيجاب ؛ فإن الإيجاب لا يمكن إلا على ثابت متمثل فى وجود ، أو وهم .

وأما النفى فيصح عن غير الثابت ، سواء كان كونه غير ثابت ، واجباً ، أو غير واجب .

القسمة الثالثة

للقضية

باعتبار عموم موضوعها أو خصوصه

اعلم أن موضوع القضايا :

إما شخصى : فتكون شخصية ، كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب .

وإما كلى : فتكون كلية .

والكلية : إما مهملة : كقولنا : الإنسان فى خسر ، الإنسان ليس فى خسر .

وسميناها مهملة ؛ لأنه لم يتبين فيها وجود المحمول لكلية الموضوع ، أو لبعضه .

وإما محصورة : وهى التى بين فيها . .

أن الحكم لكله ، كقولنا : كل إنسان حيوان .

أو ذكر أنه لبعضه : كقولنا : بعض الحيوان إنسان .

فإذن القضية بهذا الاعتبار أربعة :

شخصية — ومهملة .

ومحصورة كلية — ومحصورة جزئية .

---

(١) أى محول على اللغة .

والقضية تنقسم إلى هذه الأقسام :

سالبة كانت أو موجبة .

شرطية كانت أو حملية .

متصلة كانت الشرطية أو منفصلة .

و (اللفظ الحاصر) يسمى سوراً ، كقولنا فى الموجبة الكلية :

كل إنسان حيوان .

وقولنا فى الموجبة الجزئية :

بعض الحيوان إنسان .

وكقولنا فى السالبة الكلية :

لا واحد من الناس بحجر .

وكقولنا فى السالبة الجزئية :

ليس بعض الناس كاتباً .

أو ليس كل إنسان كاتباً .

فإن فحواهما واحد .

فإن قلت : ف (الألف واللام) إذا كانتا للاستغراق ، فقول القائل (الإنسان فى خسر) كلية ، فكيف سميناها مهملة ؟

فاعلم : أنه إن ثبت ذلك فى لغة العرب ، وجب طلب المهمل من لغة أخرى ، وإن لم يثبت فهو مهمل : إذ يحتمل الكل ويحتمل الجزء .

وتكون قوة المهمل قوة الجزئى ؛ لأنه بالضرورة يشتمل عليه .

وأما العموم فمشكوك فيه ؛ وليس من ضرورة ما يصدق جزئيًّا أن لا يصدق كليًّا .

فليحذر عن المهملات فى الأقيسة ، إذا كان المطلوب منها نتيجة كلية .

كما يقول : الفقيه مثلا :

المكيل ربوى .

والجص مكيل .

فكان ربوياً .

فيقال : قولك (المكيل) مهمل .

فإن أردت الكل فنوع .

وإن أردت به الجزء ، فينتج أن بعض المكيل ربوى .

فإذا قلت : بعض المكيل ربوى .

والجص مكيل .

فكان ربوياً .

لم يلزمه النتيجة ؛ إذ يحتمل أن يكون من البعض الآخر الذى ليس بربوى .

فإن قلت : فكيف يكون الحصر والإهمال فى الشرطيات ؟

فافهم : أنك مهما قلت :

كلما كان الشىء حادثاً ، فله محدث .

أو قلت :

دائماً إما أن يكون الشىء حادثاً ، أو قديماً .

فقد حصرت الحصر الكلى الموجب .

وإذا قلت : ليس ألبتة إذا كان الشىء موجوداً فهو فى جهة .

وليس البتة إذا كان البيع صحيحاً ، فهو لازم .

فقد سلبت الاتصال وحصرت .

وسائر نظائر هذا يمكنك قياسها عليه .

القسمة الرابعة للقضية

باعتبار جهة نسبة المحمول إلى الموضوع بالوجوب ، أو الجواز أو الامتناع

اعلم أن المحمول فى القضية لا يخلو :

إما أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الضرورى الوجود فى نفس الأمر ، كقولك :

الإنسان حيوان .

فإن الحيوان محمول على الإنسان ، ونسبته إليه نسبة الضرورى الوجود .

وإما أن تكون نسبته إليه نسبة الضرورى العدم ، كقولنا :

الإنسان حجر . فإن الحجرية محمولة ، ونسبتها إلى الإنسان نسبة الضرورى العدم .

وإما أن لا يكون ضرورياً ، لا وجوده ، ولا عدمه ، كقولنا :

الإنسان كاتب .

الإنسان ليس بكاتب .

ولنسم هذه النسبة (مادة الحمل) .

فالمادة ثلاثة :

الوجوب والإمكان والامتناع

والقضية بهذا الاعتبار :

إما مطلقة وإما مقيدة .

والمقيدة : ما نص فيها بأن المحمول للموضوع ضرورى ، أو ممكن ، أو موجود على الدوام لا بالضرورة .

والمطلق : ما لم يتعرض فيه إلى شيء من ذلك ؛ فإن هذه الأمور زائدة على ما يقتضيه مجرد الحمل .

والقضية الضرورية : تنقسم :

إلى ما لا شرط فيه ؛ كقولنا : الله حى ؛ فإنه لم يزل ، ولا يزال كذلك .

وإلى ما شرط فيه وجود الموضوع ، كقولنا : الإنسان حى ؛ فإنه ما دام موجوداً فهو كذلك ، فوجود الموضوع مشروط فيه .

ولا يفارق هذا المشروط الضرورى الأول فى جهة الضرورة ، وإنما يفارق فى دوام الموضوع لذاته ، أزلا ، وابداً ، ووجوب وجوده لنفس حقيقته .

ولنسم هذا بالضرورى المطلق .

فأما الضرورى المشروط : فثلاثة :

الأول : ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع ، ومثاله ما تقدم .

الثانى : ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه ، كقولنا :
كل متحرك متغير .
فإنه متغير ما دام متحركاً ، لا ما دام ذات المتحرك موجوداً فحسب .
والفرق بين هذا وبين قولنا :
الإنسان حى .
أن الشرط فى الحى ذات الإنسان .
والشرط ها هنا ليس هو ذات المتحرك فقط ، بل ذات المتحرك بصفة تلحق الذات وهو كونه متحركاً .
فإن المتحرك له ذات وجوهر ، من كونه فرساً ، أو سماء ، أو ما شئت أن تسميه .
ويلحقه أنه متحرك .
وذاك الذات ، هو غير المتحرك ، وليس الإنسان كذلك .
الثالث : ما يشترط فيه وقت مخصوص :
إما معين أو غير معين .
فإن قولنا :
القمر بالضرورة منخسف .
مقيد بوقت معين ، وهو وقت وقوعه فى ظل الأرض ، محجوباً بذلك عن ضوء الشمس .
وقولنا : الإنسان بالضرورة متنفس .
فمعناه : أنه فى بعض الأوقات ، وذلك البعض غير متعين .
فإن قال قائل : وهل يتصور (دائم) غير (ضرورى) ؟
قلنا : نعم .
أما فى الأشخاص : فظاهر ، كالزنجى ؛ فإنك قد تقول :
إنه أسود البشرة ، ما دام موجود البشرة .
وليس السواد لبشرته ضرورياً ، ولكنه قد اتفق وجوده لها ، على الدوام .
ولنسم هذه القضية وجودية .
وأما فى الكليات : فكقولنا :
كل كوكب إما شارق ، أو غارب .

فإنه فى كل ساعة كذلك .

وليس ذلك ضروريًّا فى وجود ذاته ؛ إذ ليس كالحيوان للإنسان .

فافهم .

القسمة الخامسة
للقضية
باعتبار نقيضها

اعلم أن فهم النقيض فى القيضية تمس إليه الحاجة فى النظر .

فربما لا يدل البرهان على شىء ، ولكن يدل على إبطال نقيضه ، فيكون كأنه قد دل عليه .

وربما يوضع فى مقدمات القياس شىء فلا يعرف وجه دلالته ما لم يرد إلى نقيضه ، فإذا لم يكن النقيض معلوماً ، لم تحصل هذه الفوائد .

وربما يظن أن معرفة ذلك ظاهرة ، وليس كذلك ؛ فإن التساهل فيه مثار الغلط فى أكثر النظريات .

والقضيتان المتناقضان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب ، على وجه يقتضى لذاته أن تكون إحداهما صادقة ، والأخرى كاذبة .

فإنا إذا قلنا :

العالم حادث .

وكان صادقاً ، كان قولنا :

العالم ليس بحادث .

كاذباً . وكذا قولنا :

قديم ، إذا عنينا بالقديم نفى الحادث .

فمهما دللنا على أحدهما ، فقد دللنا على الآخر ، ومهما قلنا أحدهما ، فكأنا قد قلنا الآخر .

فهما متلازمان على هذا الوجه .

ولكن للتناقض شروط ثمانية ، فإذا لم تراع الشروط ، لم يحصل التناقض :

الأول : أن تكون إحدى القضيتين سالبة ، والأخرى موجبة ، كقولنا :

العالم حادث . العالم ليس بحادث .

فإنا إذا قلنا :

العالم حادث . العالم حادث .

فلا يتناقضان .

الثانى : أن يكون موضوع المقدمتين واحداً ، فإذا تعدد لم يتناقضا ، كقولنا :

العالم حادث . والبارى ليس بحادث .

فإنهما لا يتناقضان .

وإنما يشكل هذا فى لفظ مشترك ؛ فإنا نقول :

العين أصفر . العين ليس بأصفر .

ونريد بأحدهما (الدينار) وبالآخر (العضو الباصر) .

ونقول فى الفقه :

الصغيرة مولى عليها فى بضعها . الصغيرة ليس مولى عليها فى بضعها .

ونريد بإحداهما (الثيب) وبالأخرى (البكر) على منهاج إرادة (الخاص) ب (العام) ويكون الموضوع متعدداً ، فلا يحصل التناقض .

الثالث : أن يكون المحمول واحداً ؛ فإن قولنا :

الإنسان مخلوق . الإنسان ليس بحجر .

لا يتناقضان .

ويشكل ذلك فى المحمول المشترك ، كقولنا :

المكره على القتل مختار . والمكره على القتل ليس بمختار ، ولكنه مضطر .

ولا يتناقضان ؛ فإن المختار يطلق على معنيين مختلفين ، فهو مشترك :

فقد يراد به القادر على الترك .

وقد يراد به الذى يقدم على الشيء لشهوته وانبعاث داعية من ذاته .

ومهما كان اللفظ مشتركاً ، كان (الموضوع) أو (المحمول) أكثر من واحد

فى الحقيقة ، وفى الظاهر يظن أنه واحد . والعبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ .

الرابع : أن لا يكون (المحمول) فى جزأين مختلفين من الموضوع ، كقولنا :

النوبى أبيض . النوبى ليس بأبيض .

أى هو أبيض الأسنان . وليس بأبيض البشرة .

وفى الفقه نقول :

السارق مقطوع . السارق ليس بمقطوع .

أى مقطوع اليد ، ليس بمقطوع الرجل والأنف .

الخامس : أن لا يختلف ما إليه الإضافة ، فى المضافات ، كقولنا :

الأربعة نصف . الأربعة ليست نصفاً .

أى هى نصف الثمانية ، وليست نصف العشرة ، فلا تناقض .

وكذلك قولنا :

زيد أب . زيد ليس بأب .

أى أب لعمرو . وليس بأب لخالد .

وفى الفقه نقول :

المرأة مولى عليها . المرأة ليس مولى عليها .

أى مولى عليها فى البضع ، لا فى المال .

وقد يضاف إلى البضع كلاهما ، ولا تناقض من جهة اشتراك لفظ المحمول ؛ فإن أبا حنيفة يقول :

مولى عليها ؛ إذ يتولى نكاحها ، شرعاً ، استحبابا أو إيجاباً .

وليس مولى عليها ، أى تستقل بنفسها ، ولا تجبر على العقد .

وهذه المعانى يجب مراعاتها ، لا للنقيض فقط ، ولكن لجميع أنواع القياس أيضاً .

وعلى ذلك فقول بعض فقهاء الشافعية :

المرأة مولى عليها ، فلا تلى أمر نفسها .

نتيجة غير لازمة .

فإن أبا حنيفة يقول :

قولكم : إنها مولى عليها .

إن أردتم به أنها لا تلى أمر نفسها ، أو الولى يجبرها .

فهذا عين المطلوب فى محل النزاع ، فجعله مقدمة فى القياس مصادرة .

وإن أريد به أن الوالى يتولى عقدها استحباباً ، أو إيجاباً ، فلا يلزم من هذا ، أن لا ينعقد عقدها ، إذا تعاطته على خلاف الاستحباب .

السادس : أن لا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين ، كقولنا :

الماء فى الكوز مروٍ ومطهر . وليس بمروٍ ولا مطهر .

ونريد أنه مُرْوٍ بالقوة ، وليس بمرو بالفعل .

ولاختلاف جهة الحمل ، لم يتناقض الحكمان .

ومن ذلك قوله تعالى (وَمَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ ، وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى) .

وهو نفى للرمى ، وإثبات له . ولكن ليست جهة النفى ، جهة الإثبات ، فلم يتناقضا .

وهذا أيضاً مما يغلط كثيراً فى الفقهيات .

السابع : أن لا يكون فى زمانين مختلفين ، كقولنا :

الصبى له أسنان . ونعنى به بعد الفطام .

والصبى لا أسنان له . ونعنى به فى أول الأمر .

ونقول فى الفقه :

الخمر كانت حراماً . ونعنى به فى الأعصار السابقة .

وكانت حلالا . ونعنى به قبل نزول التحريم .

وبالجملة : ينبغى أن لا تخالف إحدى القضيتين ، الأخرى ، إلا فى الكيف فقط ، فتسلب إحداهما ، ما أوجبته الأخرى .

على الوجه الذى أوجبته .

وعن الموضوع الذى وضعته بعينه .

على ذلك النحو .

وفى ذلك الوقت .

وبتلك الجهة .

فإذ ذاك يقتسمان الصدق والكذب .

فإن تخلف شرط ، جاز أن يشتركا فى الصدق ، أو فى الكذب .

الثامن : وهذا فى القضية التى موضوعها كلى – على الخصوص – فإنه يزيد فى التى موضوعها كلى أن تختلف القضيتان بالجزئية والكلية ، مع الاختلاف فى السلب والإيجاب ، حتى يلزم التناقض لا محالة ، وإلا أمكن أن يصدقا جميعاً ، كالجزأيتين فى مادة الإمكان ، مثل قولنا :

بعض الناس كاتب   بعض الناس ليس بكاتب .

وربما كذبتا جميعاً ، كالكليتين فى مادة الإمكان ، كقولنا :

كل إنسان كاتب . وليس واحد من الناس كاتباً .

فالتناقض إنما يتم فى المحصورات بعد الشروط التى ذكرناها ؛ إن كانت :

إحدى القضيتين كلية .

والأخرى جزئية .

ليكون تناقضها ضرورياً .

ولنمتحن المواد كلها ، ولنضع الموجبة أولا كلية ، فنقول :

كل إنسان حيوان .   ليس بعض الناس بحيوان .

كل إنسان كاتب .   ليس بعض الناس بكاتب .

كل إنسان حجر .   ليس بعض الناس بحجر .

فنجد لا محالة إحدى القضيتين صادقة ، والأخرى كاذبة .

ولنمتحن السالبة الكلية ، فنقول :

ليس واحد من الناس حيواناً .   بعض الناس حيوان .

ليس واحد من الناس بحجر .   بعض الناس حجر .

ليس واحد من الناس بكاتب   بعض الناس كاتب .

فبالضرورة يقتسمان الصدق والكذب فى جميع المواد .

فإن قيل : فالكليتان فى مادة الوجوب والامتناع أيضاً يقتسمان الصدق والكذب .

قلنا : نعم ولكن لا يعرف ذلك إلا بعد معرفة نسبة المحمول إلى الموضوع ؛ أنه ضرورى أم لا .

وإذا راعيت الشروط الذى ذكرناها ، علمت التناقض قطعاً ، وإن لم تعرف تلك النسبة فإنه ، كيفما كان الأمر ، يلزم التناقض .

القسمة السادسة

للقضية

باعتبار عكسها

اعلم أنا نعنى بالعكس أن يجعل (المحمول) من القضية (موضوعاً) و (الموضوع) (محمولا) مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق بحاله .

فإن لم يبق الصدق سمى انقلاباً ، لا انعكاساً .

والقضايا فى عنصرها أربعة :

الأولى : السالبة الكلية ، وتنعكس مثل نفسها بالضرورة ، فإنك تقول :

لا إنسان واحد ، طائر .

ويلزم أنه :

لا طائر واحد ، إنسان .

وتقول :

لا طاعة واحدة ، معصية .

فيلزم أنه :

لا معصية واحدة ، طاعة .

ولزوم هذا ظاهر ، ولكن تحريره أنه :

إن لم يلزم أنه :

لا طائر واحد إنسان؛ فإنما لا يلزم لأنه يمكن أن يكون بعض الطائر إنساناً :

فإن أمكن ذلك ، بطل قولنا :

لا إنسان واحد ، طائر .

لأن ذلك الطائر يكون إنساناً .

فيكون ذلك الإنسان طائراً .

فيرتفع الصدق من قولنا :

لا إنسان واحد طائر .

وقد وضعنّاها صادقة .

والثانية : الموجبة الكلية .

وتنعكس موجبة جزئية ، فقولنا :

كل إنسان حيوان .

ينعكس إلى أن :

بعض الحيوان إنسان .

ولا ينعكس كلياً ؛ لأن المحمول وهو الحيوان يمكن أن يكون أعم من الموضوع ، فيفضل طرف منه عن الموضوع الذى هو الإنسان فى مثالنا ، فلا يمكن أن يقال :

كل حيوان إنسان .

إذ من الحيوانات غير الإنسان ، كالفرس ونحوه من سائر الأنواع الأخرى .

والثالثة : السالبة الجزئية .

وهى لا تنعكس أصلا ؛ فإنا نقول :

حيوان ما ليس بإنسان .

فهو صادق ، وعكسه .

إنسان ما ليس بحيوان .

غير صادق ،

ولا قولنا :

كل إنسان ليس بحيوان .

يصح أن يكون عكساً لهذه ؛ فلا تنعكس لا إلى كلية ، ولا إلى جزئية .

والرابعة : الموجبة الجزئية .

وتنعكس مثل نفسها ، أعنى موجبة جزئية ، فقولنا :

بعض الناس كاتب .

يلزم منه أن :

بعض الكاتب إنسان .

فإن قلت : إنه يلزم منه أن :

كل كاتب إنسان .

فاعلم : أن ذلك ليس يلزم من الإيجاب الجزئى ، من حيث إنه إيجاب جزئى ، بل من حيث عرفت من خارج أنه :

لا كاتب سوى الإنسان .

وإلا فمن الموجبة الجزئية ، ما لا يصدق انعكاسه كليًّا ؛ إذ تقول :

بعض الإنسان أبيض .

ولا يمكنك أن تقول :

كل أبيض إنسان .

بل اللازم :

بعض الأبيض إنسان .

ولأجل كون الأمثلة مغلطة فى ذلك ، عدل المنطقيون من الأمثلة المكشوفة ؛ إلى المبهمات . وأعلموها بالحروف المعجمة ، وجعلوا المحمول معرفا بـ (الباء) والموضوع بـ (الألف) وقالوا :

كل (ا) (ب) .

أى هما شيئان مبهمان مختلفان سميناهما بهذين الاسمين ، فيلزم منه :

بعض (ب) (ا) .

فقولنا :

لا شىء من (ا) (ب) .

يلزم منه :

بعض (ب) (ا) .

وإيضاح ذلك بين ، فلسنا نطنب ، وإنما افتقرنا إلى معرفة العكس ؛ فإن

بعض المقاييس يظهر وجه إنتاجها بالعكس . وربما ينتج القياس شيئاً ، ومطلوبنا عكسه .

فيستبين بهذا أنه مهما أنتج القياس لنا سالبة كلية ، فقد أنتج أيضاً عكسها .

وكذا فى سائر الأقسام .

والله أعلم بالصواب .

كتاب
القياس

اعلم أنا إذا فرغنا من (مقدمات القياس) وهو بيان المعانى المفردة ، ووجوه دلالة الألفاظ عليها .

وكيفية تأليف المعانى بالتركيب الخبرى ، المشتمل على (الموضوع) و (المحمول) المسمى قضية ، وأحكامها وأقسامها ، فجدير بنا أن نخوض فى بيان القياس : فإنه التركيب الثانى ؛ لأنه نظر فى تركيب القضايا ليصير قياساً . كما كان الأول نظراً فى تركيب المعانى ليصير قضية . وهذا هو التركيب الواجب فى المركبات .

فبانى البيت ينبغى له أن يسعى أولا للجمع بين المفردات ، أعنى (الماء) و (التراب) و (التبن) فيجمعها على شكل مخصوص ليصير (لَبِناً) ثم يجمع (اللبنات) فيركبها تركيباً ثانياً .

كذلك ينبغى أن يكون صنيع الناظر فى كل مركب .

وكما أن اللبن لا يصير إلا بمادة وصورة :

المادة : التراب وما فيه .

والصورة : هى التربيع الحاصل بحصره فى قالبه .

كذلك القياس المركب له :

مادة وصورة

المادة : هى المقدمات اليقينية الصادقة ، فلا بد من طلبها ومعرفة مداركها .

والصورة : هى تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص ، ولا بد من معرفته ، فانقسم النظر فيه إلى أربعة فنون :

المادة والصورة

والمغلطات فى القياس وفصول متفرقة هى من اللواحق

النظر الأول

فى صورة القياس

والقياس : أحد أنواع الحجج .

والحجة : هى التى يؤتى بها فى إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته ، من العلوم التصديقية ؛ وهى ثلاثة أقسام :

قياس واستقراء وتمثيل .

والقياس أربعة أنواع :

حملى وشرطى متصل

وشرطى منفصل وقياس خلف .

ولنسم الجميع : أصناف الحجة .

وحد القياس : أنه قول مؤلف ، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا ، لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً .

وإذا أوردت القضايا فى الحجة ، سميت عند ذلك (مقدمات) .

وتسمى (قضايا) قبل الوضع .

كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللزوم (مطلوباً) وبعد اللزوم (نتيجة) .

وليس من شرط فى أن يسمى (قياساً) أن يكون مسلم القضايا ، بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه لزم منها النتيجة .

وربما تكون القضايا غير واجبة التسليم ، ونحن نسميه (قياساً) لكونه بحيث لو سلم للزمت النتيجة .

فلنبدأ بـ (الحملى) من أنواع القياس والحجج .

الصنف الأول : القياس الحملى، الذى قد يسمى (قياساً اقترانيا) وقد يسمى (جزميًّا) وهو مركب من مقدمتين مثل قولنا :

كل جسم مؤلف . وكل مؤلف محدث .

فيلزم منه أن :

كل جسم محدث .

فهذا قياس مركب من مقدمتين ، وكل مقدمة تشتمل على (موضوع) و (محمول) فيكون مجموع الآحاد التى تنحل إليه هذه المقدمات أربعة ، إلا أن واحداً منها يتكرر فالمجموع إذن ثلاثة ، وهو أقل ما ينحل إليه قياس؛ إذ أقل ما يلتئم منه القياس مقدمتان .

وأقل ما ينتظم منه المقدمة معنيان :

أحدهما : موضوع .

والآخر : محمول .

ولا بد أن يكون واحد مكرراً مشتركاً فى المقدمتين ؛ فإنه إن لم يكن كذلك تباينت المقدمتان ، ولم يتداخلا ، ولم تلزم من ازدواجهما النتيجة .

فإذا قلت : كل جسم مؤلف .

ولم تتكلم فى المقدمة الثانية ، عن (الجسم) ولا عن (المؤلف) بل قلت مثلا :

كل إنسان حيوان .

لم تلزم نتيجة من المقدمتين .

فإذا عرفت انقسام كل قياس إلى ثلاثة أمور مفردة ، فاعلم أن هذه المفردات تسمى حدوداً ، ولكل واحد من الحدود الثلاثة اسم مفرد ، ليتميز عن غيره .

أما الحد المشترك ، فيسمى (الحد الأوسط) .

وأما الآخران فيسمى أحدهما (الحد الأكبر) والآخر (الأصغر) .

والأصغر هو الذى يكون موضوعاً فى النتيجة .

والأكبر هو الذى يكون محمولا فيها .

وإنما سمى أكبر ؛ لأنه يمكن أن يكون أعم من الموضوع ، وإن أمكن أن يكون مساوياً .

وأما الموضوع فلا يتصور أن يكون أعم من المحمول ، وإذا وضع كذلك كان الحكم كاذباً ، كقولك : كل حيوان إنسان ؛ فإنه كاذب ، وعكسه صادق .

ثم لما مست الحاجة إلى تعريف المقدمتين باسمين ، ولم يمكن أن يشتق اسمهما من الحد الأوسط ؛ لأنه مشترك فيهما ، اشتق اسمهما من الحدين الآخرين .

فسمى الذى فيه الحد الأكبر — وهو محمول النتيجة — مقدمة كبرى .

والذى فيه موضوعها — وهو الحد الأصغر — مقدمة صغرى .

فالقياس الذى أوردناه مثالا فيه ثلاثة حدود :

الجسم والمؤلف والمحدث

و (المؤلف) هو الحد الأوسط .

و (الجسم) هو الأصغر .

و (المحدث) هو الحد الأكبر .

وقولنا :

كل جسم مؤلف .

هى المقدمة الصغرى .

وقولنا :

كل مؤلف محدث .

هى المقدمة الكبرى .

واللازم عنه ، هو التقاء الحدين الواقعين على الطرفين ، وهو :

المطلوب ؛ أولا .

والنتيجة ، آخرا .

وهو قولنا :

فكل جسم محدث .

ومثاله من الفقه :

كل مسكر خمر .

وكل خمر حرام .

فكل مسكر حرام .

ف (المسكر) و (الخمر) و (الحرام) حدود القياس .

و (الخمر) هو الحد الأوسط.

و (المسكر) هو الحد الأصغر .

و (الحرام) هو الحد الأكبر .

وقولنا :

كل مسكر خمر .

هى المقدمة الصغرى .

وقولنا :

كل خمر حرام .

هى المقدمة الكبرى .

فهذه قسمة للقياس باعتبار أجزائه المفردة .

القسمة الثانية

لهذا القياس

باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين

وهذه الكيفية تسمى شكلا .

والحد الأوسط :

إما أن يكون محمولا فى إحدى المقدمتين ، موضوعاً فى الأخرى ، كما أوردناه من المثال ، فيسمى (شكلا أولاً) .

وإما أن يكون محمولا فى المقدمتين جميعاً ، ويسمى (الشكل الثانى) .

وإما أن يكون موضوعاً فيهما ، ويسمى (الشكل الثالث) .

الشكل الأول : مثاله، ما أوردناه . وحصول النتيجة منه بيّن ، وحاصله يرجع إلى أن الحكم على المحمول ، حكم على الموضوع بالضرورة . فهما حكم على (الجسم) بـ (المؤلف) فكل حكم يثبت لـ (المؤلف) فقد ثبت لا محالة لـ (الجسم) فإن (الجسم) داخل فى المؤلف .

وإذا ثبت الحكم بالحدوث على المؤلف ، فقد ثبت بالضرورة على الجسم .

وإنما احتيج إلى هذا ، من حيث إن الحكم بالحدوث على الجسم ، قد لا يكون بيناً بنفسه ، ولكن يكون الحكم به على المؤلف ، بيناً بنفسه ، والحكم بالمؤلف على الجسم أيضاً بيناً ، فيتعدى الحكم الذى ليس بيناً للجسم ، إليه ، بواسطة المؤلف الذى هو بين له .

فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين ، وهو تعدى الحكم إلى المحكوم عليه .

ومهما عرفت أن الحكم على المحمول ، حكم على الموضوع ، فلا فرق بين أن يكون الموضوع جزئيا ، أو كليا ، ولا أن يكون المحمول سالباً ، أو موجباً .

فإنك لو أبدلت قولك :

كل جسم مؤلف .

بقولك :

بعض الموجود مؤلف .

لزم من قياسك أن بعض الموجود محدث .

ولو أبدلت قولك :

كل مؤلف محدث .

بقولك .

كل مؤلف محدث ليس بأزلى .

تعدى نفى الأزلية أيضاً إلى موضوع المؤلف ، كما تعدى إثبات الحدوث ، من غير فرق .

فيكون المنتج من هذا الشكل ، بحسب هذا الاعتبار ، أربع تركيبات :

الأول : موجبتان كليتان ، كما سبق .

الثانى : موجبتان ، والصغرى جزئية ، كما إذا أبدلت قولك :

كل جسم مؤلف .

بقولك :

بقولك .

بعض الموجودات مؤلف .

الثالث : موجبة كلية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

وهو أن تبدل قولك :

محدث .

بقولك :

ليس بأزلى .

الرابع : موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

وهو أن تبدل الصغرى بالجزئية ، والكبرى بالسالبة ، فتقول مثلا :

موجو د ما ، مؤلف .

ولا مؤلف واحد ، أزلى .

فأما ما عدا هذه التركيبات ، فلا تنتج أصلا ؛ لأنك إن فرضت : سالبتين فقط . لا ينتظم منهما قياس ؛ لأن الحد الأوسط إذا سلبته عن شيء فالحكم عليه بالنفي ، أو بالإثبات ، لا يتعدى إلى المسلوب عنه .

لأن السلب أوجب المباينة .

والثابت على المسلوب لا يتعدى إلى المسلوب عنه .

فإنك إن قلت :

لا إنسان واحد ، حجر .

ولا حجر واحد ، طائر .

فلا إنسان واحد ، طائر .

فيرى هذه النتيجة صادقة ، وليس صدقها لازماً عن هذا القياس .

فإنك لو قلت :

لا إنسان واحد ، بياض .

ولا بياض واحد ، حيوان .

فلا إنسان واحد ، حيوان .

لم تكن النتيجة صادقة .

والشكل هو ذلك الشكل بعينه .

ولكن إذا سلبت الاتصال بين البياض والإنسان — لا أن بين الأبيض والإنسان مباينة — فالحكم على البياض لا يتعدى إلى الإنسان بحال .

فإذن لا بد أن يكون فى كل قياس موجبة ، أو ما فى حكمها ، وإن كانت الصيغة صيغة السلب مثلا .

ولكن فى هذا الشكل على الخصوص .

يشترط أن تكون الصغرى موجبة ، ليثبت الحد الأوسط للأصغر ، فيكون الحكم على الأوسط حكماً على الأصغر .

ويجب أن تكون الكبرى كلية ، حتى ينطوى تحت الأكبر ، الحد الأصغر لعمومه جميع ما يدخل فى الأوسط ؛ فإنك إذا قلت :

كل إنسان حيوان .

وبعض الحيوان فرس .

فلا يلزم أن يكون كل إنسان فرساً .

بل إن حكمت على الحيوان ، بحكم كلى ، ككونه جسماً ، فقلت :

وكل حيوان جسم .

تعدى ذلك إلى الأصغر ، وهو الإنسان .

ولما كانت الأمثلة المفصلة ربما غلطت الناظر ، عدل المنطقيون إلى وضع المعانى المختلفة المبهمة ، وعبروا عنها بالحروف المعجمة ، ووضعوا بدل (الجسم) و(المؤلف) و (المحدث) فى المثال الذى أوردناه (الألف)و(الباء) و (الجيم) وهى أوائل حروف (أبجد) .

ووضعوا (الجيم) الذى هو الثالث ، حداً أصغر محكوماً عليه .

و (الباء) حداً أوسط ، يحكم به على (الجيم) .

و (الألف) حداً أكبر ، يحكم به على (الباء) ، ليتعدى إلى (الجيم) فقالوا :

كل (ج) (ب)

وكل (ب) (ا)

فكل (ج) (ا)

وكذا سائر الضروب .

وأنت إذا أحطت بالمعانى التى حصلناها ، لم تعجز عن ضرب المثال من الفقهيات ، والعقليات المفصلة ، أو المبهمة .

الشكل الثانى

وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولا على الطرفين .

لكن إنما ينتج إذا كان محمولا على أحدهما ، بالسلب ، وعلى الآخر بالإيجاب .

فيشترط اختلاف المقدمتين فى الكيفية ، أى فى السلب والإيجاب .

ثم لا تكون النتيجة إلا سالبة .

وإذا تحقق ذلك ، فوجه إنتاجه أنك إذا وجدت شيئين ، ثم وجدت شيئاً ثالثاً محمولا على أحد الشيئين بالإيجاب ، وعلى الآخر بالسلب ، فيعلم التباين بين الشيئين بالضرورة ؛ فإنهما لو لم يتباينا .

لكان يكون أحدهما محمولا على الآخر .

ولكان الحكم على المحمول حكماً على الموضوع ، كما سبق فى الشكل الأول .

وكان لا يوجد شىء يسلب عن كلية أحدهما ، ثم يوجب لكلية الآخر .

فإذن كل شيئين هذه صفتهما ، فهما متباينان ، أى يسلب هذا عن ذاك ، وذاك عن هذا .

وتنتظم فى هذا الشكل أيضاً أربع تركيبات :

الأول : أن تقول :

كل جسم مؤلف . كما سبق فى الأول .

ولكن تعكس المقدمة الثانية السالبة من ذلك الشكل ، فتقول :

ولا أزلى واحد ، مؤلف .

بدل قولك :

ولا مؤلف واحد ، أزلى .

فيلزم ما لزم منه ؛ لأناقد قدمنا أن :

السالبة الكلية تنعكس كنفسها .

فلا فرق بين قولك :

لا مؤلف واحد أزلى .

وهو المذكور فى الشكل الأول .

وبين قولك :

ولا أزلى واحد ، مؤلف .

فينتج هذا ، أنه :

لا جسم واحد أزلى .

ومحصله : المباينة بين (الجسم) و (الأزلى) ؛ إذ وجد (المؤلف) محمولا على أحدهما مسلوباً عن الآخر ، فدل ذلك على التباين بالطريق الذى ذكرناه مجملا .

وتفصيله : أن تنعكس المقدمة الكبرى ، فيرجع إلى الشكل الأول .

وإنما سميت هذه مقاييس الشكل الثانى ؛ لأنه يحتاج فى بيانها إلى الرد للشكل الأول .

الضرب الثانى : هو هذا بعينه ، ولكن المقدمة الصغرى جزئية ، وهى قولك :

موجود ما ، مؤلف .

ولا أزلى واحد ، مؤلف .

فإذن موجود ما ليس بأزلى .

وبيانه بعكس المقدمة الكبرى ، كما سبق .

وأما الثالث والرابع : فأن تكون الصغرى سالبة :

إما جزئية وإما كلية .

وتكون الكبرى موجبة .

ولا يمكن تفهيم ذلك بما ضربناه مثلا للشكل الأول ؛ إذ لم تكن فيه مقدمة صغرى إلا موجبة ؛ إذ كان هذا شرطاً فى ذلك الشكل ، فنغير المثال ونقول :

مثال الضرب الثالث : قولك :

لا جسم واحد منفك عن الأعراض .

وكل أزلى منفك عن الأعراض .

فإذن لا جسم واحد أزلى .

فالقياس مؤلف من كليتين :

صغراهما سالبة .

وكبراهما موجبة .

والنتيجة : سالبة كلية .

والحد الأوسط ، هو : (المنفك عن الأعراض) ؟ فإنه :

محمول على الجسم بالسلب .

وعلى الأزلى بالإيجاب .

فأوجب التباين .

وبيانه : بعكس الصغرى ؛ فإنها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها .

وإذا عكست صار المحمول موضوعاً ، وعاد إلى الشكل الأول ، الذى الحد المشترك فيه ، موضوع لإحدى المقدمتين ، محمول للأخرى .

الضرب الرابع : هو الثالث بعينه ، لكن الصغرى سالبة جزئية ، كقولك :

موجود ما ليس بجسم .

وكل متحرك جسم .

فبعض الموجودات ليس بمتحرك .

ولما كانت السالبة جزئية ، وهى لا تنعكس ، لم يمكن أن يرد هذا الضرب إلى الأول ، بطريق العكس .

لكن يرد بطريق الافتراض ، وهو أن تحول هذا الجزئى كلياً ، فإذا كان :

موجود ما ليس بجسم .

فقد حصل أن :

بعض الموجودات ليس بجسم .

فلنفرضه (سواداً) مثلا ، فنقول :

كل سواد ليس بجسم .

فيصير (الضرب الثالث) من هذا الشكل .

وكان قد رجع (الثالث) إلى الشكل الأول بالعكس . فكذا هذا :

فالمنتج إذن من هذا الشكل هذه التركيبات الأربع ، وما عداها فلا :

إذ لا ينتج سالبتان أصلا .

ولا موجبتان فى هذا الشكل ينتجان ؛ لأن كل شيئين وجد شيء واحد محمولا عليهما ، لم يوجب ذلك بينهما ، لا اتصالا ولا تبايناً .

إذ الحيوان يوجد محمولا على الفرس ، والإنسان .

ولا يوجب كون الإنسان فرساً ، وهو الاتصال .

ويوجد محمولا على الكاتب والإنسان ، ولا يوجب بينهما تبايناً .

حتى لا يكون الإنسان كاتباً .

والكاتب إنساناً .

فإذن لهذا الشكل شرطان :

أحدهما : أن يختلفا – أعنى المقدمتين – فى الكيفية .

والآخر : أن تكون الكبرى كلية ، كما فى الشكل الأول .

الشكل الثالث

هو أن يكون الحد المشترك موضوعاً فى المقدمتين .

وهذا يوجب نتيجة جزئية .

فإنك مهما وجدت شيئاً واحداً .

ثم وجدت شيئين كليهما يحملان على ذلك الشيء الواحد .

فبين المحمولين اتصال والتقاء ، لا محالة على ذلك الواحد ، فيمكن لا محالة أن يحمل كل واحد منهما على بعض الآخر بكل حال ، إن لم يمكن حمله على كله .

فلذلك كانت النتيجة جزئية .

فإنك مهما وجدت (إنساناً ما) وهو شيء واحد ، يحمل عليه :

الجسم والكاتب .

دل ذلك على أن بين (الجسم) و (الكاتب) اتصالا ، حتى يمكن أن يقال:

لبعض الأجسام كاتب .

ولبعض الكاتب جسم .

وإن كان الكل كذلك .

ولكن الجزئية لازمة بكل حال .

وهذا طريق كاف فى التفهيم ، ولكن نتبع العادة فى التفصيل ببيان الأضرب ، والتعريف بوجه لزوم النتيجة بالرد إلى الشكل الأول .

وينتظم فى هذا الشكل ستة أضرب منتجة :

الضرب الأول : من موجبتين كليتين ، كقولك :

كل متحرك جسم .

وكل متحرك محدث .

فبعض الجسم بالضرورة محدث .

وبيانه : بعكس الصغرى ؛ فإنها تنعكس جزئية ، ويصير قولنا :

كل متحرك جسم .

إلى قولنا :

بعض الجسم متحرك .

وينضاف إليه قولنا :

كل متحرك محدث .

فيلزم :

بعض الجسم محدث .

لرجوعه إلى الشكل الأول .

فإنه مهما عكست مقدمة واحدة ، صار الموضوع محمولا ، وقد كان موضوعاً للمقدمة الثانية ، فيصير الحد الأوسط :

محمولا لإحداهما .

موضوعا للأخرى .

الضرب الثانى : من كليتين كبراهما سالبة ، كقولك :

كل أزلى فاعل .

ولا أزلى واحد ، جسم .

فيلزم منه :

ليس كل فاعل جسماً .

لأنه يرجع إلى الأول بعكس الصغرى ، وتلزم منه هذه النتيجة بعينها ، فتقول :

فاعل ما أزلى .

ولا أزلى واحد جسم .

فليس كل فاعل جسماً .

الضرب الثالث : موجبتان ، صغراهما جزئية ، ينتج موجبة جزئية ، كقولك :

جسم ما فاعل .

وكل جسم مؤلف .

فيلزم :

فاعل ما مؤلف .

وبيانه : بعكس الصغرى ، وضم العكس إلى الكبرى ، فيرتد إلى الشكل الأول ، وتلزم النتيجة ، إذ تقول :

فاعل ما جسم .

وكل جسم مؤلف .

فيلزم :

فاعل ما مؤلف .

الضرب الرابع : موجبتان ، والكبرى جزئية ، ينتج موجبة جزئية ، مثاله :

كل جسم محدث .

وجسم ما متحرك.

فيلزم :

محدث ما متحرك .

وذلك بعكس الكبرى ، وجعلها صغرى ، فيرجع إلى الأول ، ثم عكس النتيجة ليخرج لناعين نتيجتنا ، فنقول :

متحرك ما جسم .

وكل جسم محدث .

فيلزم :

أن متحركاً ما محدث .

وتنعكس إلى عين النتيجة الأولى ، وهي :

محدث ما متحرك .

فهذا قد تبين لك أنه إنما يحقق بعكسين :

أحدهما : عكس المقدمة .

والآخر : عكس النتيجة .

الضرب الخامس : يأتلف من مقدمتين مختلفتين ،فيالكمية والكيفية جميعاً :

صغراهما موجبة جزئية .

وكبراهما سالبة كلية .

ينتج : جزئية سالبة .

ومثاله قولك :

جسم ما فاعل .

ولا جسم واحد أزلي .

فيلزم :

ليس كل فاعل أزلياً .

لأن الصغرى تنعكس إلى قولك .

فاعل ما جسم .

فتنضم إلى الكبرى القائلة :

ولا جسم واحد أزلى .

فيلزم هذه النتيجة بعينها من الشكل الأول البين بنفسه .

الضرب السادس : من مقدمتين مختلفتين أيضاً فى الكمية والكيفية :

صغراهما كلية موجبة .

وكبراهما سالبة جزئية .

مثاله :

كل جسم محدث .

وجسم ما ليس بمتحرك .

فيلزم :

محدث ما ليس بمتحرك .

ولا يمكن بيانه بالعكس .

لأن الجزئية السالبة لا تنعكس .

والكلية الموجبة إذا انعكست ، صارت جزئية .

ولا قياس من جزئيتين .

فبيانه : — ليرجع إلى الشكل الأول — بتحويل الجزئية ، إلى كلية ، بالافتراض :

بأن نفرض ذلك البعض الذى ليس بمتحرك — أعنى بعض الجسم — جبلا ، ونقول :

لا جبل واحد ، متحرك .

وينضاف إليه :

كل جبل جسم .

وهو صدق الوصف العنوانى ، على ذات الموضوع .

فتأخذ هذه صغرى . وتضيف إليها صغرى هذا الضرب ، هكذا :

كل جبل جسم .
وكل جسم محدث .
فيلزم :
كل جبل محدث .
من أول الأول .
ثم تضم هذه النتيجة إلى أولى قضيتى الافتراض ، أعنى قولك .
لا جبل واحد ، متحرك .
لينتج من الضرب الثانى ، من هذا الشكل أن :
بعض المحدث ليس بمتحرك .

وقد ذكرنا أنه يرجع إلى الشكل الأول بعكس الصغرى ، فيكون هذا الضرب السادس إنما يرجع إلى الشكل الأول ، بمرتبتين .

فهذه مقاييس هذا الشكل ، وله شرطان :

أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة ، أو فى حكمهما .

الآخر : أن تكون إحداهما كلية ، أيهما كانت ؛ إذ لا ينتظم قياس من جزئيتين على الإطلاق .

فإذن المنتج من التأليفات ، أربعة عشر تأليفاً :
أربعة من الشكل الأول .
وأربعة من الثانى .
وستة من الثالث .

وذلك بعد إسقاط المهملات ؛ فإنها فى قوة الجزئية ، وما عدا ذلك فليس بمنتج .

ولا فائدة لتفصيل ما لا إنتاج له .

ومن أراد الارتياض بتفصيله قدر عليه ، إذا تأمل فيه .

فإن قيل : فكم عدد الاقترانات الممكنة فى هذه الأشكال ؟

قلنا : ثمانية وأربعون اقتراناً ، فى كل شكل ستة عشر .

وذلك لأن المقدمتين المقترنتين :

إما كليتان .

أو جزئيتان .

أو إحداهما كلية ، والأخرى جزئية .

وعلى كل حال فهما :

إما موجبتان .

أو سالبتان .

أو واحدة موجبة ، والأخرى سالبة .

فهذه ستة عشر اقتراناً ، ناتجة من ضرب أربع فى أربع .

وهى جارية فى الأشكال الثلاثة .

فتكون الجملة أخيراً ، ثمانية وأربعين .

والمنتج أربعة عشر اقتراناً .

فيبقى أربعة وثلاثون .

فإن قيل : فما خواص الأشكال ؟

قلنا : أما الذى يعم كل شكل فهو أنه :

لا بد فى اقترانها من موجبة ، وكلية ، فلا قياس :

عن سالبتين .

ولا عن جزئيتين .

وأما خاصية الشكل الأول :

فإما فى وسطه ، وهو أن يكون محمولا فى المقدمة الأولى ، موضوعاً فى الثانية

وإما فى مقدماته ، وهو أن تكون الصغرى موجبة ، والكبرى كلية .

وإما فى نتائجه ، وهو أن ينتج المطالب الأربعة ، وهى :

الإيجاب الكلى .

والسلب الكلى .

والإيجاب الجزئى .

والسلب الجزئى .

والخاصية الحقيقية التى لا يشاركه فيها شكل من الأشكال :

أنه لا يكون فيها — أى مقدماته — سالبة جزئية .

وأما الشكل الثانى : فخاصيته :

فى وسطه : أن يكون محمولا على الطرفين .

وفى مقدماته : أن لا يتشابها فى الكيفية ، بل تكون أبداً :

أحداهما : سالبة .

والأخرى : موجبة .

وأما فى الإنتاج : فهو أنه لا ينتج موجبة أصلا ، بل لا ينتج إلا السالب .

وأما الشكل الثالث : فخاصيته :

فى الوسط : أن يكون موضوعاً للطرفين .

وفى المقدمات : أن تكون الصغرى موجبة .

وأخص خواصه : أنه يجوز أن تكون الكبرى منه جزئية .

وأما فى الانتاج : فهى أن الجزئية هى اللازمة منه ، دون الكلية .

فإن قيل : فلم سمى ذلك أولا ؟ وذلك ثانياً ؟ وهذا ثالثاً ؟

قلنا : سمى ذلك أولا : لأنه بيِّن الإنتاج، وإنما يظهر الإنتاج فيما عداه، بالرد إليه ، إما بالعكس ، أو بالافتراض .

وإنما كان ذاك ثانياً ، وهذا ثالثاً ؛ لأن :

الثانى ينتج الكلى .

والثالث ؛ إنما ينتج الجزئى .

والكلى أشرف من الجزئى ؛ فكان والياً لما هو أشرف بإطلاق .

وإنما كان الكلى أشرف ؛ لأن المطالب العلمية ، المحصلة للنفس كما لا إنسانياً مورثاً للنجاة والسعادة ، إنما هى الكليات .

والجزئيات إن أفادت علماً فبالعرض .

---

(١) هذا الاعتبار لم يعد له فى نظر العصر المادى قيمته التى كانت له من قبل ؛ فالماديون لا يعترفون إلا بوجود الجزئيات المادية ، ولا يرون لشيء وراءها وجوداً ، فإدراكها هو العلم عندهم ، ولا علم سوى إدراك الجزئيات .

فإن قيل : فهل لكم فى تمثيل المقاييس الأربعة عشر ، أمثلة فقهية ؛ لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء ؟

قلنا : نعم ، نفعل ذلك ، ونكتب فوق كل مقدمة يحتاج لردها إلى الأول ، بعكس أو افتراض ، أنه بعكس أو بفرض .

ونكتب على الطرف أنه إلى أى قياس يرجع ، إن شاء الله تعالى .

وهذه هى الأمثلة :

أمثلة الشكل الأول

(١) كل مسكر خمر .

وكل خمر حرام .

فكل مسكر حرام .

(٢) كل مسكر خمر .

ولا خمر واحد حلال .

فلا مسكر واحد حلال .

(٣) بعض الأشربة خمر .

وكل خمر حرام .

فبعض الأشربة حرام .

(٤) بعض الأشربة خمر .

ولا خمر واحد حلال .

فليس كل شراب حلالا .

أمثلة الشكل الثانى

(١) (يرجع إلى الضرب الثانى من الأول) .

كل ثوب فهو مذروع .

ولا ربوى واحد مذروع (بعكس هذه) .

فلا ثوب واحد ربوى .

(٢) (يرجع إلى الضرب الثانى من الأول أيضاً) .
لا ربوى واحد مذروع (بعكس هذه ، وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة)
وكل ثوب فهو مذروع .
فلا ربوى واحد ثوب .

(٣) (يرجع إلى الضرب الرابع من الأول) .
متمول ما ، مذروع .
ولا ربوى واحد مذروع (بعكس هذه) .
فمتمول ما ، ليس بربوى .

(٤) (يرجع إلى الضرب الرابع من الأول أيضاً) .
متمول ما ليس بربوى (بالافتراض) .
وكل مطعوم ربوى .
فمتمول ما ليس بمطعوم .

أمثلة الشكل الثالث

(١) (يرجع إلى الضرب الثالث من الأول) .
كل مطعوم ربوى (بعكس هذه) .
وكل مطعوم مكيل .
فبعض الربوى مكيل .

(٢) (يرجع إلى رابع الأول) .
كل ثوب متمول (بعكس هذه) .
ولا ثوب واحد ربوى .
فليس كل متمول ربوياً .

(٣) (يرجع إلى ثالث الأول) .
مطعوم ما مكيل (بعكس هذه) .
وكل مطعوم ربوى .
فكيل ما ، ربوى .
(٤) (يرجع إلى ثالث الأول) .
كل مطعوم ربوى .
ومطعوم ما مكيل (بعكس هذه وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة) .
فربوى ما مكيل .
(٥) (يرجع إلى رابع الأول) .
مذروع ما متمول (بعكس هذه) .
ولا مذروع واحد ربوى .
فليس كل متمول ربوياً .
(٦) (يرجع إلى رابع الأول) .
كل منقول متمول .
ومنقول ما ليس بربوى (بالافتراض) .
فليس كل متمول ربوياً .

* * *

هذا ما أردنا شرحه من أمثلة القياسات الحملية ، وأقسامها .
ولنخض فى الصنف الثانى .

الشرطى المتصل

يتركب من مقدمتين :
إحداهما : مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط .
والأخرى : حملية واحدة ، هى المذكورة فى المقدمة الأولى بعينها ، أو نقيضها ، ويقرن بها كلمة الاستثناء .

مثاله : إن كان العالم حادثاً ، فله صانع .

لكنه حادث .

فإذن له صانع .

فقولنا :

إن كان العالم حادثاً ، فله صانع .

مركب من قضيتين حمليتين ، قرن بهما حرف الشرط ، وهو قولنا : (إن) .

وقولنا :

لكن العالم حادث .

قضية واحدة حملية ، قرن بها حرف الاستثناء .

وقولنا :

فله صانع .

نتيجة .

وهذا مما يكثر نفعه فى العقليات والفقهيات ؛ فإنا نقول :

إن كان هذا النكاح صحيحاً ، فهو مفيد للحل .

لكنه صحيح .

فإذن هو مفيد للحل .

وإن كان الوتر يؤدى على الراحلة ، فهو نفل .

لكنه يؤدى على الراحلة .

فهو إذن نفل .

والمقدمة الثانية لهذا القياس ، استثناء لإحدى قضيتى المقدمة الأولى :

إما المقدم أو التالى .

والاستثناء إما أن يكون :

لعين التالى أو لنقيضه .

أو لعين المقدم أو لنقيضه .

والمنتج منه اثنان ، وهو :

عين المقدم ونقيض التالى .

وأما عين التالى ، ونقيض المقدم ، فلا ينتجان :

وبيانه : أنا نقول :

إن كان الشخص الذى ظهر عن بعد إنساناً ، فهو حيوان .

لكنه إنسان .

فليس يخفى أنه يلزم :

كونه حيواناً .

وهذا استثناء عين المقدم .

ونقول :

لكنه ليس بحيوان .

وهذا استثناء نقيض التالى ، فيلزم أنه :

ليس بإنسان .

ولزوم هذا ، أدق مدركاً ؛ وهو أن يعرف أنه :

إذا لم يكن حيواناً ، لم يكن إنساناً .

إذ لو كان إنساناً ، لكان حيواناً ، كما شرطناه فى الأول .

ويدرك ذلك بأدنى تأمل .

فأما استثناء نقيض المقدم ، وهو :

أنه ليس بإنسان .

فلا ينتج : لا نقيض التالى ؛ وهو :

أنه ليس بحيوان .

إذ ربما يكون فرساً .

ولا عين التالى : وهو :

إنه حيوان .

فربما يكون حجراً .

وكذلك نقول :

إن كان هذا المصلى محدثاً ، فصلاته باطلة .

لكنه محدث .

فيلزم بطلان الصلاة .

لكن الصلاة ليست باطلة . وهو نقيض التالى ، فيلزم :

أنه ليس بمحدث .

وهو نقيض المقدم .

لكنه ليس بمحدث .

وهو نقيض المقدم .

فلا يلزم صحة الصلاة ، ولا بطلانها .

لكن الصلاة باطلة . وهو عين التالى ، فلا يلزم :

لا كونه محدثاً .

ولا كونه متطهراً .

وإنما ينتج استثناء : عين التالى .

ونقيض المقدم .

إذا ثبت أن التالى مساو للمقدم ، لا أعم منه ، ولا أخص ، كقولنا :

إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

لكن الشمس طالعة .

فالنهار موجود .

لكن الشمس غير طالعة .

فالنهار ليس بموجود .

لكن النهار موجود .

فالشمس طالعة .

لكن النهار غير موجود .

فالشمس غير طالعة .

واعلم أنه يتطرق إلى مقدمات هذا القياس أيضاً السلب والإيجاب ؛ فإنك تقول :

إن كان الإله ليس بواحد ، فالعالم ليس بمنتظم .

لكن العالم منتظم .

فالإله واحد .

وقد يكون المقدم أقاويل كثيرة ، والتالى يلزم الجملة ، كقولك :

إن كان العلم الواحد لا ينقسم .

وكان كل ما لا ينقسم لا يقوم بمحل منقسم .

وكان كل جسم منقسماً .

وكان العلم حالا فى النفس .

فالنفس إذن ليست بجسم .

لكن المقدمات ثابتة ذاتية .

فالتالى — وهو أن النفس ليست بجسم — لازم .

وكذلك قد يكون المقدم واحداً ، والتالى قضايا كثيرة كقولنا :

إن صح إسلام الصبى ، فهو :

إما فرض .

وإما مباح .

وإما نفل .

ولا يمكن شىء من هذه الأقسام .

فلا يمكن الصحة .

وفى العقليات نقول :

إن كانت النفس قبل البدن موجودة ، فهى :

إما كثيرة .

وإما واحدة .

ولا يمكن لا هذا ولا ذاك .

فلا يمكن أن تكون قبل البدن موجودة .

فهذه ضروب الشرطيات المتصلة ، والله أعلم .

الصنف الثالث

الشرطى المنفصل

وهو الذى تسميه الفقهاء ، والمتكلمون (السبر والتقسيم) ومثاله قولنا :

العالم إما قديم ، وإما محدث .

لكنه محدث .

فهو إذن ليس بقديم .

فقولنا :

إما قديم ، وإما محدث .

مقدمة واحدة .

وقولنا :

لكنه محدث .

مقدمة أخرى ؛ هى استثناء إحدى قضيتى المقدمة الأولى بعينها .

فأنتج نقيض الأخرى .

وينتج فيه أربعة استثناءات :

فإنك تقول :

لكن العالم محدث .

فيلزم عنه .

أنه ليس بقديم .

أو تقول :

لكنه قديم .

فيلزم :

أنه ليس بمحدث .

أو تقول :

لكنه ليس بقديم .

فيلزم :

أنه محدث .

وهو استثناء النقيض .

أو تقول :

لكنه ليس بمحدث .

فيلزم منه :

أنه قديم .

فاستثناء عين إحداهما ، ينتج نقيض الأخرى .

واستثناء نقيض إحداهما ، ينتج عين الأخرى .

وهذا فيما لو اقتصرت أجزاء التعاند على اثنين .

فإن كانت ثلاثاً أو أكثر ، ولكنها تامة العناد ، فاستثناء عين واحدة ، ينتج نقيض الأخريين ، كقولك :

لكنه مساو .

فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر .

واستثناء نقيض واحدة ، لا ينتج إلا انحصار الحق فى الجزءين الآخرين ، كقولك :

لكنه ليس مساوياً .

فيلزم أن يكون :

إما أقل أو أكثر .

فان استثنيت نقيض الاثنين ، تعين الثالث .

فأما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد كقولك :

هذا إما أبيض ، وإما أسود .

أو زيد إما بالحجاز ، أو بالعراق .

فاستثناء عين الواحد ، ينتج نقيض الآخر ، كقولك :

لكنه بالحجاز .

أو لكنه أسود .

فينتج نقيض سائر الأقسام .

فأما استثناء نقيض الواحد ، فلا ينتج .

لا عين الآخر ، ولا نقيضه ؛ فإنه لا حاصر فى الأقسام ، فقولنا :

ليس بالحجاز .

لا يوجب أن يكون فى العراق ، ولا أن لا يكون به ؛ إلا إذا بان بطلان سائر الأقسام ، بدليل آخر ، فعند ذلك يصير الباقى ، ظاهر الحصر ، تام العناد ، ولا يحتاج هذا إلى مثال فى الفقه ؛ فإن أكثر نظر الفقهاء على السير والتقسيم يدور .

ولكن لا يشترط فى الفقهيات الحصر القطعى ، بل الظنى فيه ، كالقطعى فى غيره .

الصنف الرابع
فى
قياس الخلف

وصورته فى صورة القياس الحملى .

ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمى قياساً مستقيماً . . .

وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق ، والأخرى كاذبة ، أو مشكوكاً فيها ، وأنتج نتيجة بينة الكذب ، ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة ، سمى قياس خلف .

ومثال ذلك قولنا فى الفقة :

كل ما هو فرض ، فلا يؤدى على الراحلة .

والوتر فرض .

فإذن لا يؤدى على الراحلة .

وهذه النتيجة كاذبة ، ولا تصدر إلا من قياس فى مقدماته مقدمة كاذبة .

ولكن قولنا :

كل واجب فلا يؤدى على الراحلة .

مقدمة ظاهرة الصدق ، فبقّى أن الكذب فى قولنا :

إن الوتر فرض.

فيكون نقيضه ، وهو :

إنه ليس بفرض .

صادقاً ، وهو المطلوب من المسألة .

ونظيره من العقليات قولنا :

كل ما هو أزلى ، فلا يكون مؤلفاً .

والعالم أزلى .

فإذن لا يكون مؤلفاً .

لكن النتيجة ظاهرة الكذب. فى المقدمات كاذبة .

وقولنا :

الأزلى ليس بمؤلف .

ظاهر الصدق .

فينحصر الكذب فى قولنا :

العالم أزلى .

فإذن نقيضه ، وهو :

أن العالم ليس بأزلى .

صدق ، وهو المطلوب .

* * *

فطريق هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة . وتضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق ، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب ، فيتبين أن ذلك لوجود كاذبة فى المقدمات .

ويجوز أن يسمى هذا (قياس الخلف) ، لأنك ترجع من النتيجة إلى الخلف ، فتأخذ مطلوبك من المقدمة التى خلفتها كأنها مسلمة .

ويجوز أن يسمى (قياس الخلف) ؛ لأن الخلف هو الكذب المناقض للصدق ، وقد أدرجت فى المقدمات كاذبة فى معرض الصدق .

ولا مشاحة فى التسمية بعد فهم المعنى .

الصنف الخامس
الاستقراء

هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلى ؛ حتى إذا وجدت حكماً فى تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكلى به .

ومثاله فى العقليات أن يقول قائل :

فاعل العالم جسم .

فيقال له : لِمَ ؟

فيقول : لأن كل فاعل جسم .

فيقال له : لِمَ ؟

فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين : من خياط ، وبناء ، وإسكاف ، ونجار ، ونساج ، وغيرهم ؛ فوجدت كل واحد منهم جسماً . فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل فاعل به .

وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به فى هذا المطلوب ؛ فإنا نقول :

هل تصفحت فى جملة ذلك فاعل العالم ؟ فإن تصفحته ووجدته جسماً ، فقد عرفت المطلوب ، قبل أن تتصفح الإسكاف ، والبناء ، ونحوهما ، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك .

وإن لم تتصفح فاعل العالم ،ولم تعلم حاله ، فلِمَ حكمت بأن كل فاعل جسم ؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين ، ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم ،

وإنما يلزم أن كل فاعل جسم ، إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شيء وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح ، فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح[١].

وإن قال : لم أتصفح الجميع ، ولكن الأكثر .

قلنا : فلم لا يجوز أن يكون الكل جسماً ، إلا واحداً ؟ وإذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به ، ولكن يحصل الظن ؛ ولذلك يكتفى به في الفقهيات ، في أول النظر .

بل يكتفى بالتمثيل على ما سيأتي ، وهو حكم من جزئي واحد ، على جزئي آخر .

والحكم المنقول ثلاثة :

إما حكم من كلي[٢] على جزئي . وهو الصحيح اللازم ، وهو القياس الصحيح الذي قدمناه .

وإما حكم من جزئي واحد ، على جزئي واحد ، كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل . وسيأتي .

وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد ، وهو الاستقراء ، وهو أقوى من التمثيل .

---

(١) هذا الاعتراض يمكن أن يتوجه على القياس من حيث أن كبراه تتضمن النتيجة فإن قولنا : زيد إنسان . وكل إنسان ضاحك . إذن زيد ضاحك يتوجه عليه : أن الحكم بقولنا (كل إنسان ضاحك) إن سبق بالعلم بأن (زيداً ضاحك) لم يكن لاستنباط النتيجة معنى ؛ لأنها معلومة قبل العلم بالكبرى .

وإن لم يسبق الحكم بقولنا (كل إنسان ضاحك) بالعلم بأن (زيداً ضاحك) لم يكن الحكم بأن (كل إنسان ضاحك) قائماً على تتبع جميع أفراد (الإنسان) ، بل قائماً على تتبع بعض أفراده فقط . ومثل هذا التتبع الناقص لا يسوغ الجزم بأن كل أفراد الإنسان ضاحك ؛ لجواز أن يكون زيد غير ضاحك فماذا عسى يقول الغزالي ، حين يوجه إلى القياس ، نفس ما توجه إلى الاستقراء ؟ انظر المقدمة .

(٢) لا تزال أمامنا مشكلة كيف نحصل على العلم بالكلي ؟ إن كان عن طريق تتبع الجزئيات لزم منه أن العلم بالجزئي سابق على العلم بالكلي ، فلا حاجة إلى أن نعود فنعلم بالجزئي عن طريق الكلي . وإن كان عن طريق آخر فليبين .

ومثال الاستقراء فى الفقه قولنا :

الوتر لو كان فرضاً ، لما أدى على الراحلة .

ويستدل به كما سبق فى قياس الخلف ، فيقال :

ولم عرفتم أن الفرض لا يؤدى على الراحلة ؟

قلنا : باستقراء جزئيات الفرض ، من الرواتب وغيرها ، كصلاة الجنازة ، والمنذورة ، والقضاء ، وغيرها .

وكذلك يقول الحنفى :

الوقف لا يلزم فى الحياة ؛ لأنه لو لزم ، لما اتبع شرط الواقف .

فيقال له : ولم قلت إن كل لازم فلا يتبع فيه شرط العاقد ؟

فيقول : قد استقريت جزئيات التصرفات اللازمة من : البيع ، والنكاح ، والعتق ، والخلع ، وغيرها .

ومن جوز التمسك بالتمثيل المجرد ، الذى لا مناسبة فيه ، يلزمه هذا ، بل إذا كثرت الأصول ، قوى الظن .

ومهما ازدادت الأصول الشاهدة ، أعنى الجزئيات ، اختلافاً ، كان الظن أقوى فيه ، حتى إذا قلنا :

مسح الرأس وظيفة أصلية فى الوضوء ، فيستحب فيه التكرار .

فقيل : لِمَ ؟

فقلنا : استقرينا ذلك من : غسل الوجه ، واليدين ، وغسل الرجلين .

ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الاستقراء .

وقال الحنفى : مسح فلا يتكرر .

فقيل : لِمَ ؟

فقال : استقريت مسح التيمم ، ومسح الخف .

كان ظنه أقوى ؛ لدلالة جزأين مختلفين عليه .

وأما الأعضاء الثلاثة ، فى الوضوء ، فنى حكم شاهد واحد ؛ لتجانسها ، وهى كشهادة الوجه ، واليد اليمنى ، واليسرى فى التيمم .

فإن قيل: فلم لا يقال للفقيه: استقراؤك غير كامل؛ فإنك لم تتصفح محل الخلاف ؟

فالجواب : أن قصور الاستقراء عن الكمال ، أوجب قصور الاعتقاد الحاصل ، عن اليقين ، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل ، كما كان ، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين ، والظن فى الفقه كاف . وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور .

فإذا لم يكن لنا دليل ، على أن الوتر واجب ، وأن الوقف لازم ، ورأينا جواز أدائه على الراحلة ، ولا عهد به فى فرض ، ووجوب اتباع شرط الواقف ، ولا عهد به فى تصرف لازم ؛ صار منع الفرضية ، ومنع اللزوم ؛ أغلب على الظن ، وأرجح من نقيضه .

وإمكان الخلاف لا يمنع الظن ، ولا سبيل إلى جحد الإمكان ، مهما لم يكن الاستقراء تاماً .

ولا يكفى فى تمام الاستقراء ، أن تتصفح ما وجدته شاهداً على الحكم ، إذا أمكن أن ينقل عنه شىء .

كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل ؛ لأنه استقرى أصناف الحيوانات الكثيرة ، ولكنه لم يشاهد جميع الحيوانات ، لم يأمن أن يكون فى البحر ، حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ فكه الأعلى ، على ما قيل .

وإذا حكم بأن كل حيوان سوى الإنسان ، فنزاونه على الأنثى من وراء ، بلا تقابل الوجهين ، لم يأمن أن يكون سفاد[1] القنفذ — وهو من الحيوانات — على المقابلة ، لكنه لم يشاهده .

فإذن حصل من هذا أن الاستقراء التام يفيد العلم ، والناقص يفيد الظن .

فإذن لا ينتفع بالاستقراء ، مهما وقع خلاف فى بعض الجزئيات ، فلا يفيد الاستقراء علماً كلياً ، بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات ، حتى يجعل ذلك مقدمة فى قياس آخر ، لا فى إثبات الحكم لبعض الجزئيات .

كما إذا قلنا :

كل حركة فى زمان .

(١) قال فى القاموس (سفد الذكر على الأنثى ، كضرب وعلم ، سفاداً بالكسر ، نزا)

وكل ما هو فى زمان فهو محدث .

فالحركة محدثة .

وأثبتنا قولنا :

كل حركة فى زمان .

باستقراء أنواع الحركة من : سباحة ، وطيران ، ومشى ، وغيرها .

فأما إذا أردنا أن نثبت أن السباحة فى زمان بهذا الاستقراء لم يكن تامًّا .

والضبط : أن القضية التى عرفت بالاستقراء ، إن أثبتت لمحمولها حكماً ليتعدى إلى موضوعها فلا بأس . وإن نقل محمولها إلى بعض جزئيات موضوعها لم يجز ؛ إذ تدخل النتيجة فى نفس الاستقراء ، فتسقط فائدة القياس .

فإذا كان مطلبنا مثلا أن نبين أن القوة العقلية المدركة للمعقولات ، هل هى منطبعة فى جسم أم لا ؟

فقلنا : ليست منطبعة فى جسم ؛ لأنها تدرك نفسها ، والقوى المنطبعة فى الأجسام لا تدرك نفسها .

فيقال : ولم قلت : إن القوى المنطبعة فى الأجسام لا تدرك نفسها ؟

فقلنا : تصفحنا القوى المدركة من الآدمى ، كقوة : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس ، والخيال ، والوهم ؛ فرأيناها لا تدرك نفسها .

فيقال : هل تصفحت فى جملة ذلك القوة العقلية ؟

فإن تصفحتها فقد عرفتها قبل هذا الدليل ، فلا تحتاج إلى هذا الدليل ، وإن لم تعرفها ، بل هى المطلوب ، فلم تتصفح الكل . بل تصفحت البعض ، فلم حكمت على الكل بهذا الحكم ؟ ومن أين يبعد أن تكون القوى المنطبعة كلها لا تدرك نفسها إلا واحدة ، فيكون حكم واحدة منها ، بخلاف حكم الجملة ، وهو ممكن كما ذكرناه فى مثال التمساح ، والقنفذ ، وفى مثال من يدعى أن صانع العالم جسم .

بل من ليس له سمع ، ولا بصر ، ربما يحكم بأن الحس لا يدرك الشىء إلا بالاتصال بذلك الشىء ، بدليل الذوق ، واللمس ، والشم ؛ فلو يُجرى ذلك فى

البصر والسمع كان مخطئاً ؛ إذ يقال : لم يستحيل أن تنقسم الحواس إلى ما يفتقر فيه إلى الاتصال بالمحسوس ، وإلى ما لا يفتقر .

وإذا جاز الانقسام ، جاز أن يعتدل القسمان . وجاز أن يكون الأكثر فى أحد القسمين ، ولا يبقى فى القسم الآخر إلا واحد .

فهذا لا يورث يقيناً ، إنما يحرك ظنًّا ، وربما يقنع إقناعاً ، يسبق الاعتقاد إلى قبوله ، ويستمر عليه .

الصنف السادس

التمثيل

وهو الذى تسميه الفقهاء قياساً .

ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد .

ومعناه : أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد ، فينقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما .

ومثاله : فى العقليات ، أن نقول :

السماء حادث ؛ لأنه جسم ، قياساً على النبات والحيوان ، وهذه الأجسام التى يشاهد حدوثها .

وهذا غير سديد ، ما لم يمكن أن يتبين أن النبات كان حادثاً ؛ لأنه جسم ، وأن جسميته هى الحد الأوسط للحدوث .

فإذا ثبت ذلك ، فقد عرفت أن الحيوان حادث ؛ لأن الجسم حادث ، فهو حكم كلى ، وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول ، وهو أن :

السماء جسم .

وكل جسم حادث .

فينتج :

أن السماء حادث .

فيكون نقل الحكم، من كلى ، إلى جزئى ، داخلاً تحته ، وهو صحيح .

وسقط أثر الشاهد المعين . وكان ذكر الحيوان فضلة فى الكلام . كما إذا قيل لإنسان :

لِمَ ركبتَ البحر .

فقال : لأستغنى .

فقيل له : ولِمَ قلت : إذا ركبت البحر استغنيت ؟

فقال : لأن ذلك اليهودى ، ركب البحر فاستغنى .

فيقال : وأنت لست بيهودى . فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك .

فلا يخلصه إلا أن يقول : هو لم يستغن لأنه يهودى ، بل لأنه ركب البحر تاجراً .

فنقول : إذن فذكر (اليهودى) حشو . بل طريقك أن تقول :

كل من ركب البحر أيسر .

فأنا أيضاً أركب البحر لأوسر .

ويسقط أثر اليهودى .

فإذن لا خير فى رد الغائب إلى الشاهد ، إلا بشرط ، مهما تحقق سقط أثر الشاهد المعين .

ثم فى هذا الشرط موضع غلط أيضاً ، فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه فى الحكم ، فيظن أنه صالح ، ولا يكون صالحاً ؛ لأن الحكم لا يلزمه بمجرده ، بل لكونه على حال خفى .

وأعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية ؛ فلذلك يجب اطراح الشاهد المعين ؛ فإنك تقول :

السماء حادث ؛ لأنه مقارن للحوادث كالحيوان .

فيجب عليك اطراح ذكر الحيوان ؛ لأنه يقال لك : الحيوان حادث بمجرد كونه مقارناً للحوادث فقط . فاطرح الحيوان ، وقل :

كل مقارن للحوادث حادث .

والسماء مقارن .

فكان حادثاً .

وعند ذلك ربما يمنع الخصم المقدمة الكبرى ، فلا يسلم أن :

كل مقارن للحوادث حادث ، إلا على وجه مخصوص .

وإن جوزت أن الموجب للحدوث كونه مقارناً على وجه مخصوص ، فلعل ذلك الوجه — وأنت لا تدريه — موجود فى الحيوان لا فى السماء .

فإن عرفت ذلك ، فأبرزه ، وأضفه إلى المقارن ، واجعله مقدمة كلية ، وقل :

كل مقارن للحوادث بصفة كذا ، فهو حادث .

والسماء مقارن بصفة كذا .

فهو إذن حادث .

فعلى جميع الأحوال لا فائدة . فى تعيين شاهد معين فى العقليات ليقاس عليه .

ومن هذا القبيل قولك :

الله عالم بعلم ، لا بنفسه ؛ لأنه لو كان عالماً ، لكان عالماً بعلم ، قياساً على الإنسان .

فيقال : ولم قلت : إن ما ينسب للإنسان ، ينسب لله ؟

فتقول : لأن العلة جامعة .

فيقال : العلة ، كونه إنساناً عالماً ، أو كونه عالماً فقط ؟

فإن كان كونه إنساناً عالماً ، فلا يلزم فى حق الله مثله .

وإن كان كونه عالماً فقط ، فاطرح الإنسان ، وقل :

كل عالم فهو عالم بعلم .

والبارى عالم .

فهو عالم بعلم .

وعند ذلك إنما ينازع فى قولك :

كل عالم فهو عالم بعلم .

فإن ذلك إن لم يكن أولياً ، لزمك أن تبينه بقياس آخر لا محالة .

فإن قيل : فهل يمكن إثبات كون المعنى الجامع علة للحكم ، بأن نرى أن الحكم يرتفع بارتفاعه ؟

قلنا : لا ؛ فإن الحكم يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلة وشروطها ، ولا يوجد بوجود ذلك البعض .

فهما ارتفعت الحياة ، ارتفع الإنسان .

ومهما وجدت الحياة ، لم يلزم وجود الإنسان ، بل ربما يوجد الفرس أو غيره .

ولكن الأمر بالضد من هذا ، وهو أنه .

مهما وجد الحكم دل على وجود المعنى الجامع .

فأما أن يدل وجود المعنى على وجود الحكم ، بمجرد كون الحكم مرتفعاً بارتفاعه ، فلا .

فمهما وجد الإنسان ، فقد وجدت الحياة .

ومهما وجدت صحة الصلاة ، فقد وجد الشرط ، وهو الطهارة .

ومهما وجدت الطهارة ، لم يلزم وجود الصلاة .

فإن قيل : فما ذكرتموه فى إبطال منفعة الشاهد فى رد الغائب إليه ، مقطوع به ، فكيف يظن بالمتكلمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم ، الغفلة عن ذلك ؟

قلنا : معتقد الصحة فى رد الغائب إلى الشاهد :

إما محقق يرجع عند المطالبة إلى ما ذكرناه . وإنما يذكر الشاهد المعين لتنبيه السامع على القضية الكلية به .

فيقول : الإنسان عالم بعلم لا بنفسه ، منبهاً به على أن العالم لا يعقل من معناه شىء سوى أنه ذو علم ، فيذكر الإنسان تنبيهاً .

وإما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق ، وهذا ربما ظن أن فى ذكر الشاهد المعين دليلا .

ومنشأ ظنه أمران :

أحدهما : أن من رأى البنّاء فاعلا وجسماً ، ربما أطلق : أن الفاعل جسم . والفاعل بـ (الألف واللام) يوهم الاستغراق ، خصوصاً فى لغة العرب ، وهو من المهملات . والمهملات قد يتسامح بها . فيؤخذ على أنه قضية كلية ، فيظن أنها كلية

وينظم قياساً ، ويقول :

الفاعل جسم .

وصانع العالم فاعل .

فهو جسم .

وكذلك ربما نظر ناظر إلى البُرِّ ، فيراه مطعوماً ، وربوياً ، فيقول :

المطعوم ربوى .

ويبنى عليه قوله :

إن السفرجل مطعوم .

فهو إذن ربوى .

لا لتباس قوله : (المطعوم) .

بقوله (كل مطعوم) .

فالمحقِّق إذا سمعه ، فصَّل وقال :

قولك (المطعوم) عنيت به :

كل مطعوم ؟

أو بعضه ؟

فإن قلت : بعضه ، فلعل السفرجل من البعض الآخر .

وإن قلت : كله ، فمن أين عرفت ذلك ؟

فإن قلت : من البر .

فليس البر كل المطعومات ، فإذا رأيته ربوياً ، لم يلزم منه إلا أن كل البر ربوى . والسفرجل ليس ببر .

أو بعض المطعوم ربوى ، فلا يلزم منه بعض آخر .

وكذا فى قوله :

الفاعل جسم .

يقال له : كل الفاعلين ، أو بعضهم ؟ على ما تقرر فلا حاجة إلى الإعادة .

ثانيهما : هو أنه ربما يستقرى أصنافاً كثيرة من الفاعلين ، حتى لا يبقى عنده فاعل آخر ، فيرى أنه استقرأ كل الفاعلين ، ويطلق القول بأن :

كل فاعل فهو جسم .

وكان الحق أن يقول :

كل فاعل شاهدته وتصفحته ، فهو جسم .

فيقال له : لم تشاهد فاعل العالم ، ولا يمكن الحكم عليه . ولكن ألغى قوله شاهدت .

وكذا يتصفح البر ، والشعير ، وسائر المطعومات الموزونة ، والمكيلة . ويعبر عنها : (الكل) وينظم فى ذهنه قياساً على هيئة الشكل الأول ، وهو :

أن كل مطعوم :

فإما بر ، أو شعير ، أو غيرهما .

وكل بر ، وكل شعير ، أو غيرهما ، فهو ربوى .

فإذن كل مطعوم ربوى .

ثم يقول : والسفرجل مطعوم .

فهو ربوى .

فيكون هذا منشأ غلطه . وإلا فالحق ما قدمناه .

ولا ينبغى أن تضيع الحق المعقول ، خوفاً من مخالفة العادات المشهورة ، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة . ولكن مداخلها دقيقة لا يتنبه لها إلا الأقلون .

وعلى الجملة لا ينبغى أن تعرف الحق بالرجال ، بل ينبغى أن تعرف الرجال بالحق ، فتعرّف إلى الحق . أولاً ، فمن سلكه فاعلم أنه محق .

فأما أن تعتقد فى شخص أنه محق أولا ، ثم تعرف الحق به ، فهذا ضلال اليهود والنصارى ، وسائر المقلدين ، أعاذك الله وإيانا منه .

هذا كله فى إبطال التمثيل فى العقليات .

فأما فى الفقهيات ، فالجزئى المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئى آخر ، باشتراكهما فى وصف .

وذلك الوصف المشترك ، إنما يوجب الاشتراك فى الحكم إذا دل عليه دليل .

وأدلتها الجملية قبل التفصيل ستة :

الأول : وهو أعلاها أن يشير صاحب الحكم – وهو المشرع – إليه ، كقوله فى الهرة : (إنها من الطوافين عليكم) عند ذكر العفو عن سؤرها .

فيقاس عليها (الفأرة) بجامع الطواف .

وإن افترقا فى أن هذه تنفر ، وتلك تأنس .

وأن هذه فأرة ، وتلك هرة .

ولكن الاشتراك فى وصف أضيف إليه الحكم ، أحرى باقتضاء الاشتراك فيه — فى الحكم — من الافتراق فى وصف لم يتعرض له فى اقتضاء الافتراق .

وكذا قوله[1] فى بيع (الرطب) بـ (التمر) أينقص الرطب ، إذا جف ؟

فقيل : نعم .

فقال : (فلا تبيعوا) .

فهو إذن أضاف بطلان البيع فى الرطب ، إلى النقصان المتوقع .

فيقاس عليه العنب ، للاشتراك فى توقع النقصان .

ولا يمنع جريان السؤال فى الرطب ، عن إلحاق العنب به ، وإن كان هذا عنباً . وذاك رطباً ؛ لأن هذا الافتراق ، افتراق فى الاسم والصورة .

والشرع كثير الالتفات إلى المعانى ، قليل الالتفات إلى الصور والأسامى . فعادة الشرع ترجح فى ظننا التشريك فى الحكم عند الاشتراك فى المضاف إليه ذلك الحكم .

وتحقيق الظن فى هذا دقيق . وموضع استقصائه الفقه .

الثانى : أن يكون ما فيه الاجتماع مناسباً للحكم ، كقولنا :

النبيذ مسكر ، فيحرم كالخمر .

فإذا قيل : لم قلتم : المسكر يحرم ؟

قلنا : لأنه يزيل العقل الذى هو الهادى إلى الحق ، وبه يتم التكليف ، فهذا مناسب للنظر فى المصالح .

فيقال : لا يمتنع أن يكون الشرع قد راعى سكر ما يعتصر من العنب على الخصوص ، تعبداً ، أو أثبت التحريم لا لعلة السكر ؛ بل تعبداً فى خمر العنب ؛ من غير التفات إلى السكر ، فكم من الأحكام التى هى تعبدية ، غير معقولة .

فيقول : نعم هذا غير ممتنع .

---

(١) لعله يعنى بالقائل ، رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولكن الأكثر فى عادة الشرع اتباع المصالح . فكون هذا من قبيل الأكثر ، أغلب على الظن ، من كونه من قبيل النادر .

الثالث : أن يبين للوصف الجامع تأثيراً فى موضع من غير مناسبة ، كما يقول الحنفى ، فى اليتيمة : إنها صغيرة ، ويولى عليها ، كغير اليتيمة .

فيقال : فلم عللت الولاية بالصغر ؟

فيقول : لأن الصغر قد ظهر أثره بالاتفاق ، فى غير اليتيمة ، وفى الابن .

وقدر أن الوصف غير مناسب حتى يستمر المثال ، فلا ينبغى أن يقال : هذه يتيمة . وتيك ليست يتيمة .

فيقال الافتراق فى هذا . لا يقاوم الاشتراك فى وصف الصغر ، وقد ظهر تأثيره فى موضع ، واليتم لم يظهر تأثيره بالاتفاق ، فى موضع .

نعم لو ثبت أن اليتيم لا يولى عليه فى المال ، لتقاوم الكلام .

ولو قيل : ظهر أثر اليتم أيضاً فى دفع الولاية فى موضع ، كما ظهر أثر الصغر فى موضع ، فعند ذلك يحتاج إلى الترجيح .

وإن شئت مثلت هذا القسم بقياس العنب على الرطب ، واجتماعهما فى توقع النقصان ، ويقدر أن ذلك لم يعرف بإضافة لفظية من الشارع ، بل عرف باتفاق من الفريقين ؛ حتى لا يلتحق بمثال الإضافة .

الرابع : أن يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ، ولا مفصل ؛ لأنه الأكثر . وما فيه الافتراق ، شيئاً واحداً .

ويعلم أن جنس المعنى الذى فيه الافتراق ، لا مدخل له فى هذا الحكم ، مهما التفت إلى الشرح ، كقوله : (من أعتق شقصاً[1] له من عبد ، قوم عليه الباقى) فإنا نقيس الأمة عليه ، لا لأنا عرفنا اجتماعهما فى معنى مخيل ، أو مؤثر ، أو مضاف إليه الحكم بلفظه .

لأنه لم يبين لنا بعد ، المعنى المخيل فيه .

ولا لأنا رأيناهما متقاربين فقط .

فإنه لو وقع النظر فى ولاية النكاح ، وبان أن الحرمة تجبر على النكاح ، فلا يتبين لنا أن العبد فى معناه ، والقرب من الجانبين ، على وتيرة واحدة .

---

(١) قال فى المختار (الشقص ، بالكسر ، القطعة من الأرض ، والطائفة من الشىء) .

ولكن إذا التفتنا إلى عادة الشرع علمنا قطعاً ، أنه ليس يتغير حكم الرق ، والعتق ، بالذكورة والأنوثة ؛ كما لا يتغير بالسواد والبياض ، والطول والقصر ، والزمان والمكان ، وأمثالها .

الخامس : هو الرابع بعينه ، إلا أن ما فيه الافتراق ، لا يعلم يقيناً أنه لا مدخل له فى الحكم ، بل يظن ظنًّا ظاهراً ، وذلك :

كقياسنا إضافة العتق إلى جزء معين ، على إضافته إلى نصف شائع .

وقياس الطلاق المضاف إلى جزء معين ، على المضاف إلى نصف شائع .

فإنا نقول : السبب هو السبب ، والحكم هو الحكم . والاجتماع شامل ، إلا فى شيء ، وهو أن هذا معين ، مشار إليه ، وذلك شائع .

وإذا كان التصرف لا يقتصر على المضاف إليه ، فيبعد أن يكون لإمكان الإشارة وعدمه ، مدخل فى هذا الحكم .

وهذا ظن ظاهر ، ولكن خلافه ممكن ؛ فإن الشرع جعل الجزء الشائع محلاً لبعض التصرفات ، ولم يجعل المعين محلاً أصلا ، فلا بعد فى أن يجعل ما هو محل لبعض التصرفات ، محلا لإضافة هذا التصرف ؛ فصار النظر بهذا الاحتمال ظنياً .

وقد اختلف المجتهدون فى قبول ذلك .

وعندى أن فى هذا الجنس ما يجوز الحكم به ، ولكن يتطرق إلى مبالغ الظن الحاصل منه ، تفاوت غير محدود ولا محصور ، ويختلف بالوقائع والأحكام .

والأمر موكول إلى المجتهد ؛ فإن من غلب أحد ظنيه ، جاز الحكم به .

السادس : أن يكون المعنى الجامع أمراً معيناً متحداً . وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيناً ، أو أموراً معينة ، ولم يكن للجامع مناسبة وتأثير .

إلا أنه إن كان الجامع موهماً أن المعنى المصلحى الخفى ، الملحوظ بعين الاعتبار ، من جهة الشرع ، مودع فى طيه .

وانطواؤه على ذلك المعنى ، الذى هو المقتضى للحكم عند الله ، أغلب من احتواء المعنى الذى فيه المفارقة .

كان الحكم بالاشتراك لذلك ، أولى من الحكم بالافتراق .

مثاله : قولنا : الوضوء طهارة حكمية ، عن حدث ، فتفتقر إلى النية كالتيمم .

فقد اشتركا فى هذا .

وافترقا فى أن ذاك طهارة بالماء ، دون التيمم ، وتشبهه إزالة النجاسة .

وقولنا (طهارة حكمية) جمع التيمم ، وأخرج إزالة النجاسة .

ونحن نقول : المقتضى للنية فى علم الله تعالى، معنى خفى عنا ، ومقارنته بكونه طهارة حكمية ، يعتد به ، موجباً فى محل موجبها ، أغلب من كونه مقروناً بكونه طهارة بالتراب ، فيصير إلحاق الوضوء به ، أغلب على الظن من قطعه عنه .

وهذا أيضاً مما اختلف فيه .

والرأى عندنا أن ذلك مما يتصور أن يفيد رجحان ظن على ظن ، فهو موكول إلى المجتهد ، ولم يبين لنا من سيرة الصحابة فى إلحاق غير المنصوص بالمنصوص ، إلا اعتبار أغلب الظنون . ولا ضوابط بعد ذلك فى تفصيل مدارك الظنون ، بل كل ما يضبط به تحكم .

وربما يغلط فى نصرة هذا الجنس ، فيقال :

الوضوء قربة .

ويذكر وجه مناسبة القربة للنية ، وهو ترك لهذا الطريق بالعدول إلى الإضافة .

وربما يغلط فى نصرة جانبهم فيقال :

هذه طهارة بالماء .

والماء مطهر بنفسه ؛ كما أنه مُرْوٍ بنفسه .

ويدعى مناسبة ، فيكون عدولا عن الفرق الشبهى ، كما أن ما ذكرناه عدول عن الجمع الشبهى .

واسم (الشبه) فى اصطلاح أكثر الفقهاء مخصوص بالتشبيه بمثل هذه الأوصاف ، الذى لا يمكن إثباته بالمدارك السابقة ، وإن كان غير التعليق بالمخيل تشبيهاً ، ولكن خصصت العبارة اللفظية به ، لأنه ليس فيه إلا شبه ، كما خصصوا (المفهوم) بفحوى الخطاب ، مع أن المنظوم أيضاً له مفهوم ، ولكن ليس للفحوى منظوم ، بل مجرد المفهوم ، فلقب به .

ولما رأينا التعويل على أمثال هذا الوصف ، الذى لا تظهر مناسبته ، جائزاً بمجرد الظن ، والظنون تختلف بأحوال المجتهدين ، ، حتى إن شيئاً واحداً يحرك ظن مجتهد وهو بعينه لا يحرك ظن الآخر .

ولم يكن له فى الجدال معيار يرجع إليه المتنازعان .

رأينا أن الواجب فى اصطلاح المتناظرين ، ما اصطلح عليه السلف من مشايخ الفقه ، دون ما أحدثه مَن بعدهم ، ممن ادعى التحقيق فى الفقه ، من المطالبة بإثبات العلة بمناسبة ، أو تأثير ، أو إحالة .

بل رأينا أن يقتصر المعترض على سؤال المعلل بأن قياسك من أى قبيل ؟

فإن كان من قبيل المناسب ، أو المؤثر ، أو سائر الجهات ، فبيِّن وجهه .

وإن كان شبهاً محضاً بوصفٍ ليس فيه مناسبة ظاهرة ، وأنت تظن أنه ينطوى على المعنى المبهم ، فلست أطالبك ولكن أقابلك بما افترق فيه الأصل والفرع من الأوصاف ؛ فإن ما لا يناسب ، إن صلح للجمع ، صلح مثله للفرق .

وبهذا السؤال يفتضح المعلل فى قياسه الذى قدره ، إن كان معناه الجامع طرداً محضاً لا يناسب ، ولا يوهم الاشتمال على مناسب مبهم .

وإن كان ما يقابل السائل به ، طرداً محضاً لا يوهم أمراً ، فعلى المعلل أن يرجح جانبه ، كما إذا فرق بين التيمم والوضوء ، بأن التيمم على عضوين ، وهذا على أربعة أعضاء ، فإن هذا مما يعلم أنه لا يمكن لمثله مدخل فى الحكم لا بنفسه ، ولا باستصحاب معنى له مدخل بطريق الاشتمال عليه ، مع إيهامه بخلاف قولنا : إنه طهارة حكمية .

فهذا طريق النظر فى الفقهيات .

ولقد خاض فى الفقه من أصحاب الرأى من سدى أطرافاً من العقليات ، ولم يخمرها ، وأخذ يبطل أكثر أنواع هذه الأقيسة ، ويقتصر منها على المؤثر ، ويوجه المطالبة العقلية ، على كل ما يتمسك به فى الفقه .

وعند ما ينتهى إلى نصرة مذهبه فى التفصيل ، يعجز عن تقريره على الشرط الذى وضعه فى التأصيل ، فيحتال لنصرة الطرديات الردية ، بضروب من الخيالات الفاسدة ، ويلقبها بالمؤثر .

وليس يتنبه لركاكة تيك الخيالات الفاسدة ، ولا يرجع فينتبه لفساد الأصل الذى وضعه ، فدعاه إلى الاقتصار فى إثبات الحكم على طريق المؤثر أو المناسب ولا يزال يتخبط .

والرد عليه فى تفصيل ما أورده فى المسائل ، يشتمل عليه كتبنا المصنفة فى خلافيات الفقه ، سيما :

(كتاب تحصين المأخذ) و (كتاب المبادئ والغايات) .

والغرض الآن من ذكره ، أن الاستقصاء الذى ذكرناه فى العقليات ، ينبغى أن يترك فى الفقهيات رأساً ، فخلط ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين ، بالطريق السالك إلى طلب الظن ، صنيع من سدى من الطرفين طرفا ، ولم يستقل بهما .

بل ينبغى أن تعلم أن اليقين فى النظريات أعز الأشياء وجوداً .

وأما الظن فأسهلها منالاً ، وأيسرها حصولاً .

فالظنون المعتبرة فى الفقهيات هى المرجح الذى يتيسر به عند التردد بين أمرين ، إقدام أو إحجام ؛ فإن إقدام الناس فى طرق التجارب ، وإمساك السلع تربصاً بها ، أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها .

بل فى سلوك أحد الطريقين فى أسفارهم ، بل فى كل فعل يتردد الإنسان فيه بين جهتين على ظن .

فإنه إذا تردد العاقل بين أمرين ، واعتدلا عنده فى غرضه ، لم يتيسر له الاختيار ، إلا أن يترجح أحدهما ، بأن يراه أصلح بمخيلة ، أو دلالة .

فالقدر الذى يرجح أحد الجانبين ، ظن له . والفقهيات كلها نظر من المجتهدين فى إصلاح الخلق . وهذه الظنون وأمثالها ، تقتنص بأدنى مخيلة ، وأقل قرينة ، وعليه اتكال العقلاء كلهم ، فى إقدامهم وإحجامهم على الأمور المخطرة فى الدنيا .

وذلك القدر كاف فى الفقهيات . والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده ، بل يبطله ، كما أن الاستقصاء فى التجارات ضرباً للمثل ، يفوت مقصود التجارة .

وإذا قيل للرجل — سافر لتربح .

فيقول : وبم أعلم أنى إذا سافرت ربحت ؟ .

فيقال : اعتبر بفلان ، وفلان .

فيقول : ويقابلهما فلان وفلان ، وقد ماتا فى الطريق ، أو قتلا ، أو قطع عليهما الطريق .

فيقال: ولكن الذين ربحوا أكثر ممن خسروا . أو قتلوا .

فيقول: فما المانع من أن أكون من جماعة يخسر ، أو يقتل، أو يموت؟ وماذا ينفعنى ربح غيرى ، إذا كنت من هؤلاء ؟

فهذا استقصاء لطلب اليقين ، والمعتبر له لا يتجر ولا يربح ، ويعد مثل هذا الرجل موسوساً أو جباناً، ويحكم عليه بأن التاجر الجبان لا يربح .

فهذا مثال الاستقصاء فى الفقهيات ، وهو هوس محض ، وخرق .

كما أن ترك الاستقصاء فى العقليات اليقينية جهل محض .

فليؤخذ كل شيء من مأخذه : فليس الخرق فى الاستقصاء فى موضع تركه ، بأقل من الحمق فى تركه بموضع وجوبه . والله أعلم .

الصنف السابع
فى
الأقيسة المركبة والناقصة

اعلم أن الألفاظ القياسية ، المستعملة فى المخاطبات والتعليمات ، وفى الكتب والتصنيفات ، لا تكون ملخصة فى غالب الأمر على الوجه الذى فصلناه ، بل قد تكون مائلة عنه :

إما بنقصان .

وإما بزيادة .

وإما بتركيب وخلط جنس بجنس .

فلا ينبغى أن يلتبس عليك الأمر ، فتظن أن المائل عما ذكرناه ، ليس بقياس بل ينبغى أن تكون عين عقلك مقصورة على المعنى ، وموجهة إليه ، لا إلى الأشكال اللفظية .

فكل قول أمكن أن يحصل مقصوده ، ويرد إلى ما ذكرناه من القياس ، فقوته قوة قياس ، وهو حجة ، وإن لم يكن تأليفه ما قدمناه من التأليف .

وكل قول ألف على الوجه الذى قدمناه ؛ إلا أنه إذا تؤمل وامتحن ، لم تحصل منه نتيجة ، فليس بحجة .

أما المائل بالنقصان ، فبأن تترك إحدى المقدمتين ، أو النتيجة :

أما ترك المقدمة الكبرى ، فمثاله : قولك :

هذان متساويان .

لأنهما قد ساويا شيئاً واحداً .

فقد ذكرت المقدمة الصغرى والنتيجة ، وتركت المقدمة الكبرى . وهى وهى قولك :

والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية .

وبه تمام القياس .

ولكن قد تترك لوضوحها ، وعلى هذا أكثر الأقيسة فى الكتب والمخاطبات .

وقد تترك الكبرى ، إذا قصد التلبيس ليبقى الكذب خفيًّا فيه ، ولو صرح به لتنبه المخاطب لمحل الكذب .

مثاله قولك :

هذا الشخص فى هذه القلعة خائن سيسلم القلعة .

لأنى رأيته يتكلم مع العدو .

وتمام القياس أن تضيف إليه :

إن كل من يتكلم مع العدو فهو خائن .

وهذا يتكلم معه .

فهو إذن خائن .

ولكن لو صرحت بالكبرى، ظهر موضع الكذب ، ولم يُسَلَّم أن كل من يتكلم مع العدو ، فهو خائن .

وهذا مما يكثر استعماله فى القياسات الفقهية .

وأما ترك المقدمة الصغرى ، فمثاله قولك :

اتق مكيدة هذا .

فيقال : لمَ ؟

فتقول : لأن الحساد ؛ يكايدون .

فترك الصغرى ، وهى قولك :

هذا حاسد .

وهذا إنما يكون عند ظهور الحسد منه .

وهو كقولك :

هذا يقطع .

لأن السارق يقطع .

وترك الصغرى .

ويحسن ذلك إذا اشتهر بالسرقة عند المخاطب .

وعلى هذا أكثر مخاطبات الفقهاء ، لا سيا فى كتب المذهب ، وذلك حذراً من التطويل ، ولكن فى النظريات ينبغى أن يفصل حتى يعرف مكان الغلط .

وأما الماثل بالتركيب والخلط ، فهو أن يطوى فى سياق كلام تسوقه إلى نتيجة واحدة ، مقدمات مختلفة ، أى :

حملية وشرطية متصلة ومنفصلة .

مثاله قولك :

العالمَ إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون محدثاً .

فإن كان قديماً ، فهو ليس بمقارن للحوادث .

لكنه مقارن للحوادث ، من قِبَل أنه جسم ، والجسم إن لم يكن مقارناً للحوادث ، يكون خالياً منها .

والخالى من الحوادث ليس بمؤلف ، ولا يمكن أن يتحرك .

فإذن العالم محدث .

فهذا القياس مركب :

من شرطى منفصل .

ومن شرطى متصل .

ومن جزئى على طريق الخلف .

ومن جزئى مستقيم .

فتأمل أمثال ذلك ؛ فإنه كثير الورود فى المناظرات ، والمخاطبات التعليمية .

ومن جملة التركيبات ما تترك فيه النتائج الواضحة ، وبعض المقدمات ، ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة ، وتترتب بعضها على بعض ، وتساق إلى نتيجة واحدة ، كقولنا :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف ، فمقارن لعرض لا ينفك عنه .

وكل عرض فحادث .

وكل مقارن لحادث ، فلا يتقدم عليه .

وكل ما لا يتقدم على حادث ، فوجوده معه .

وكل ما وجوده مع الحادث ، فهو حادث .

فإذن العالم حادث .

وكل واحدة من هذه المقدمات ، تمامها بقياس كامل ، حذفت نتائجها ؛ وما ظهر من مقدماتها ، وسيقت لغرض واحد . وإلا فكان ينبغى أن يقول :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف فمقارن لعرض لا ينفك عنه .

فإذن كل جسم ، فمقارن لعرض لاينفك عنه .

ثم يبتدئ ويضيف إليه مقدمة أخرى ، وهى أن :

كل مقارن لعرض لا ينفك عنه ، فهو مقارن لحادث .

ثم يشتغل بما بعده على الترتيب .

ولكن أغنى وضوح هذه النتائج عن التصريح بها .

* * *

وربما تجرى المخاطبات كلمات لها نتائج ، لكن تترك تلك النتائج :

إما لظهورها .

وإما لأنها لا تقصد للاحتجاج .

بل تذكر المقدمات تعريفاً لها فى أنفسها ، اعتماداً على قبول المخاطب ، فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم :

(يموت المرء على ما عاش عليه . ويحشر على ما مات عليه) .

وهاتان مقدمتان نتيجتهما أن المرء يحشر على ما عاش عليه .

فحالة الحياة ، هى الحد الأصغر .

وحالة الممات ، هى الحد الأوسط .

ومهما ساوت حالة الحشر ، حالة الموت .

وساوت حالة الموت ، حالة الحياة .

فقد ساوت حالة الحشر ، حالة الحياة .

والمقصود من سياق الكلام تنبيه الخلق على أن الدنيا مزرعة الآخرة ، ومنها التزود .

ومن لم يكتسب السعادة ، وهو فى الدنيا ، فلا سبيل له إلى اكتسابها بعد موته . فمن كان فى هذه أعمى ، فهو عند الموت أعمى ، أعنى عمى البصيرة عن درك الحق ، والعياذ بالله .

ومن كان عند الموت أعمى ، فهو عند الحشر أعمى كذلك . بل هو أضل سبيلا ؛ إذ ما دام الإنسان فى الدنيا ، فله أمل فى الطلب ، وبعد الموت قد تحقق اليأس .

والمقصود : أن الكلمات الجارية فى المحاورات ، كلها أقيسة محرفة ، غيرت تأليفاتها للتسهيل ، فلا ينبغى أن يغفل الإنسان عنها بالنظر إلى الصور ، بل ينبغى أن لا يلاحظ إلا الحقائق المعقولة ، دون الألفاظ المنقولة .

النظر الثانى
من
كتاب القياس
فى
مادة القياس

قد ذكرنا أن كل مركب ، فهو متألف من شيئين :

أحدهما : كالمادة الجارية منه مجرى الخشب من السرير.

والثانى : كالصورة الجارية منه مجرى صورة السرير من السرير .

وقد تكلمنا على صورة القياس ، وتركيبه ، ووجوه تأليفه ، بما يقنع .

فلنتكلم فى مادته .

ومادته هى العلوم ، لكن لا كل علم ، بل العلم التصديقى ، دون العلم التصورى .

وإنما العلم التصورى مادة الحد .

والعلم التصديقى ، هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض ، بالإيجاب أو بالسلب .

ولا كل تصديق ، بل التصديق الصادق فى نفسه .

ولا كل صادق ، بل الصادق اليقينى ، فرب شىء فى نفسه صادق عند الله، وليس يقيناً عند الناظر ، فلا يصلحُ أن يكون عنده مادة للقياس الذى يطلب به استنتاج اليقيين .

ولا كل يقينى ، بل اليقينى الكلى ، أعنى أنه يكون كذلك فى كل حال .

ومهما قلنا : مواد القياس ؛ هى المقدمات ؛ كان ذلك مجازاً من وجه ؛ إذ المقدمة عبارة عن نطق باللسان يشتمل على :

محمول   وموضوع .

ومادة القياس هى العلم الذى لفظ (المحمول) و (الموضوع) دالان عليه ، لا اللفظ ، بل (الموضوع) و (المحمول) هى العلوم الثابتة فى النفس ، دون الألفاظ . ولكن لا يمكن التفهيم إلا باللفظ ، والمادة والحقيقة هى التى تنتهى إليه فى الدرجة الرابعة بعد ثلاثة قشور :

القشر الأول : هو الصورة المرقومة بالكتابة .

الثانى : هو النطق ؛ فإنه الأصوات المرتبة ، التى هى مدلول الكتابة ، ودال على الحديث الذى فى النفس .

الثالث : هو حديث النفس الذى هو علم بترتيب الحروف ونظم الكلام ، إما منطوقاً به ، وإما مكتوباً .

والرابع : وهو اللباب ، هو العلم القائم بالنفس الذى حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم .

فهذه العلوم هى مواد القياس ، وعسر تجريدها فى النفس ، دون نظم الألفاظ بحديث النفس ، لا ينبغى أن يخيل إليك الاتحاد بين :

العلم والحديث

فإن الكاتب أيضاً قد يصعب عليه تصور معنى إلا أن يتمثل له رقوم الكتابة الدالة على الشىء ، حتى إذا تفكر فى الجدار ، تصور عنده لفظ الجدار مكتوباً .

ولكن لما كان العلم بالجدار غير موقوف على معرفة أصل الكتابة ، لم يشكل عليه أن هذا مقارن لازم للعلم لا عينه .

وكذلك يتصور أن إنساناً يعلم علوماً كثيرة ، وهو لا يعرف اللغات ، فلا يكون فى نفسه حديث نفس ، أعنى اشتغالا بترتيب الألفاظ .

* * *

فإذن العلوم الحقيقية التصديقية ، هى مواد القياس ؛ فإنها إذا أحضرت فى الذهن ، على ترتيب مخصوص ، استعدت النفس ، لأن يحدث فيها العلم بالنتيجة

من عند الله تعالى(١) .

فإذن مهما قلنا : مواد القياس ، المقدمات اليقينية ، فلا تفهم منه إلا ما ذكرناه .

ثم كما أن الاستدارة والنقش للدينار ، زائد على مادة الدينار ؛ فإن المادة للدينار ، هى الذهب الإبريز .

فكذا فى القياس .

وكما أن الذهب الذى هو مادة الدينار ، له أربعة أحوال :

أعلاها : أن يكون ذهباً خالصاً إبريزاً ، لا غش فيه أصلا .

والثانية : أن يكون ذهباً مقارباً ، لا فى غاية رتبته العليا ، ولا كذلك الذهب الإبريز الخالص .

والثالثة : أن يكون ذهباً كثير الغش؛ لاختلاط النُّقْرةُ(٢) والنحاس به .

والرابعة : ألا يكون ذهباً أصلا ، بل يكون جنساً على حدة ، مشبهاً بالذهب .

فكذلك الاعتقادات التى هى مواد الأقيسة .

قد تكون اعتقاداً مقارباً لليقين ، مقبولا عند الكافة فى الظاهر ، لا يشعر الذهن بإمكان نقيضه على الفور ، بل بدقيق الفكر .

فيسمى القياس المؤلف منه (جدليًّا) إذ يصلح لمناظرات الخصوم .

وقد يكون اعتقاداً بحيث لا يقع به تصديق جزم ، ولكن غالب ظن ، وقناعة نفس ، مع خطور نقيضه بالبال ، أو قبول النفس لنقيضه إن أخطر بالبال ، وإن وقعت الغفلة عنه فى أكثر الأحوال .

---

(١) قوله من عند الله تعالى ، يصور مذهباً معيناً ، يحمل قول الله تعالى (خالق كل شىء) على العموم والشمول ، وما دامت نتيجة القياس شيئاً ، فهى مخلوقة لله ، وإنما يخلقها الله فى النفوس المستعدة لها ، ومن حالات الاستعداد ، حضور المقدمات فى الذهن على ترتيب مخصوص .

وغير أصحاب هذا المذهب ، لهم وجهة نظر أخرى .

وهذه المسألة فرع عن مسألة عامة ، هى نظرية « السببية » ويحسن أن ترجع فى هذه المسألة العامة إلى كتاب « تهافت الفلاسفة » للإمام الغزالى ، فإنه قد بحثها فيه بحثاً مستوعباً

ولإمام الحرمين رأى هام فى المسألة ، يمكن معرفته من كتبه

(٢) قال فى المختار (النقرة : السبيكة) .

ويسمى القياس المؤلف منه (خطابيـًّا) إذ يصلح للإيراد فى التعليمات والمخاطبات .

وقد يكون تارة مشبهاً باليقين ، أو بالمشهور المقارب لليقين فى الظاهر ، وليس بالحقيقة كذلك ، وهو الجهل المحض ، ويسمى القياس المؤلف منه (مغالطيـًّا) و (سوفسطائيا) ؛ إذ لا يقصد بذلك إلا المغالطة والسفسطة ، وهو إبطال الحقائق .

فهذه أربع مراتب ، لا بد من تمييز البعض منها عن البعض .

وأما الخامس : الذى يسمى قياساً شعريـًّا ، فليس يدخل فى غرضنا ؛ فإنه لا يذكر لإفادة علم ، أو ظن ، بل المخاطب قد يعلم حقيقته ، وإنما يذكر .

لترغيب أو تنفير أو تسخية

أو تبخيل أو ترهيب أو تشجيع

وله تأثير فى النفس بتريدها على هذه الأحوال .

وإيجابه انقباضاً وانبساطاً ، مع معرفة بطلانه ، وذلك كنفرة الطبع عن (الحلو الأصغر) .

إذا شبه بـ (العذرة) حتى يتعذر فى الحال تناولها ، وإن علم كذب قائله .

وعليه تعويل صناعة الشعر ، وبه تشبث أكثر المتشدقين من الوعاظ ؛ فإنهم يستعملون فى النثر صناعة الشعر .

ومثاله : أن من يريد أن يحمل غيره على التهور ، ويصرفه عن الحزم ، يلقب (الحزم) بـ (الجبن) ويقبحه ، ويذم صاحبه ، فيقول :

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة النفس[1] اللئيم

فتنبسط نفس المتوقف ، إلى التهجم ، بذلك .

وكقوله :

إن لم أمت تحت السيوف مكرماً أمت ، وأقاسى الذل غير مكرم

---

(١) كذا فى الأصل ، ولكنى أحفظها (الطبع)

وكذلك إذا أراد التسخية ، أطنب فى مدح السخى ، وشبهه بما يعلم أنه لا يشبهه ، ولكن يؤثر فى نفسه ، كقوله :

هو البحر ، من أى الجوانب جئته فلُجَّتُهُ المعروفُ، والجُودُ ساحلُه
تعوَّد بسْطَ الكفِّ ، حتى لوَ انَّه دعاها لقبض ، لم تطعه أنامله
تراه ، إذا ما جئته ، متهلِّلاً كأنك تعطيه الذى أنت سائلُه
ولو لم يكن فى كفه غير روحه لجاد بها ، فليتق الله ، آمِلُه

وهذه الكلمات كلها أحاديث يُعلم حقيقةُ كذبها ، ولكنها تؤثر فى النفس تأثيراً عجيباً لا ينكر .

وإذ ليس يتعلق هذا الجنس بغرضنا ، فلنهجر الإطناب فيه ، ولنرجع إلى الأقسام الأربعة .

وإذ قد قبحنا حال الشعر ، فلا ينبغى أن تظن أن كل شعر باطل ؛ فإن من الشعر لحكمة ، وإن من البيان لسحرا .

وقد يدرج الحق فى وزن الشعر ، فلا يخرج عن كونه حقًّا ، كقول الشاعر فى تهجين البخل .

ومَن يُنفق الساعات فى جمع ماله مَخافَةَ فقْرٍ ؛ فالذى فعلَ الفقر

فهذا كلام حق صادق ، ومؤثر فى النفس، والوزن اللطيف ، والنظم الخفيف يروجه ، ويزيد وقعه فى النفس .

فلا تنظر إلى صورة الشعر ، ولاحظ المعانى فى الأمور كلها ، لتكون على الصراط المستقيم .

ولنرجع إلى الغرض فنقول :

المقدمات تنقسم :

إلى يقينيات صادقة ، واجبة القبول .

وإلى غيرها .

والقسم الأول باعتبار المدرِك ، أربعة أصناف :

الصنف الأول : الأوليات العقلية المحضة ، وهى قضايا تحدث فى الإنسان ، من جهة قوته العقلية المجردة ، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها .

ولكن ذوات البسائط إذا حصلت فى الذهن .

إما لمعونة الحس . أو الخيال . أو وجه آخر .

وجعلتّها القوة المفكرة قضية ، بأن نسبت أحدها إلى الآخر ، بسلب أو إيجاب ، صدق بها الذهن اضطراراً ، من غير أن يشعر بأنه ، من أين استفاد هذا التصديق ، بل يقدّر كأنه كان عالماً به ، على الدوام ، كقولنا .

إن الاثنين أكثر من الواحد .

والثلاثة مع الثلاثة ؛ ستة .

وأن الشيء الواحد لا يكون قديماً ، وحديثاً ، معاً .

وأن السلب والإيجاب معاً ، لا يصدقان فى شيء واحد فقط .

إلى نظائره .

وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن فى التصديق به ، إلا على تصور البسائط أعنى الحدود ، والذوات المفردة .

فهما تصور الذوات ، وتفطن للتركيب ، لم يتوقف فى التصديق .

وربما يحتاج إلى توقف ، حتى يتفطن لمعنى (الحادث) و (القديم) ولكن بعد معرفتهما لا يتوقف فى الحكم بالتصديق .

الصنف الثانى : المحسوسات ، كقولنا :

القمر مستدير والشمس منيرة والكواكب كثيرة .

والكافور أبيض والفحم أسود والنار حارة .

والثلج بارد .

فإن العقل المجرد ، إذا لم يقترن بـ (الحواس) لم يقض بهذه القضايا . وإنما أدركها بواسطة الحواس .

وهذه أوليات حسية .

ومن هذا القبيل علمنا بأن لنا :

فكراً ، وخوفاً ، وغضباً ، وشهوة ، وإدراكاً ، وإحساساً .

فإن ذلك انكشف للنفس أيضاً ، بمساعدة قوى باطنة ، فكأنه يقع متأخراً عن القضايا التى صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى ، سوى العقل .

ولا تشك فى صدق المحسوسات ، إذا استثنيت أموراً عارضة ، مثل :

ضعف الحس .

و بعد المحسوس .

وكثافة الوسط .

الصنف الثالث : المجربات ، وهى أمور وقع التصديق بها ، من الحس ، بمعاونة قياس خفى ، كحكمنا بأن :

الضرب مؤلم للحيوان .

والقطع مؤلم .

وجز الرقبة مهلك .

والسقمونيا مسهل .

والخبز مشبع .

والماء مرو .

والنار محرقة .

فإن الحس أدرك الموت ، مع جز الرقبة ، وعرف التألم عند القطع بهيئات فى المضروب ، وتكرر ذلك على الذكر ، فتأكد منه عقد قوى ، لا يشك فيه .

وليس علينا ذكر[1] السبب فى حصول اليقين ، بعد أن عرفنا أنه يقينى .

---

(١) إن العلم الذى لا يطلب له حصول سبب ، هو العلم الذى لا سبب له إلا إخطاره بالبال . فهل القضية التجريبية كذلك ؟

إن الغزالى يصرح بأن إخطار القضية التجريبية بالبال ، ليس يكفى وحده لليقين بالقضية التجريبية ؛ إذ يقول (وتكرر ذلك على الذكر . . . إلخ) إذن التكرار له مدخلية ، إلى جانب الإخطار بالبال الذى سببه الحس .

وإذن فالتكرار ، هو طريق اليقين بالقضية التجريبية ، فلا بد من فحص (التكرار) لمعرفة كيف يوصل إلى اليقين ، لنكون على ثقة من أنه طريق صحيح اليقين ، وقد فتح الغزالى نفسه باب هذا الفحص بقوله :

(ولا تخلو — أى التجربة — عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات ، وهى أنه :

لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر . . . إلخ)

وفتح الغزالى باب هذا الفحص ، عن طريق الإشارة إلى القياس الخفى ، اعتراف من الغزالى بأن اليقين بالتجربة له سبب يطلب ويعرف ، فكيف يدعى أنه (ليس علينا ذكر السبب فى حصول اليقين) ؟

وربما أوجبت التجربة قضاء جزمياً .

وربما أوجبت قضاء أكثريا .

ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات ، وهى أنه :

لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر فى الأكثر من غير اختلاف ، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم ، استبعدت النفس تأخره عنه ، وعدته نادراً ، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً .

وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً ، مرة بعد أخرى ، ولا ينضبط عدد

كيف يدعى ذلك ، ما دام أن هناك سبباً اليقين ؟ إن من واجبنا أن نتعرف إلى هذا السبب ، لندرك مبلغ صلاحيته اليقين .

لعل الغزالى يقصد بـ (السبب) الذى يعفينا من البحث عنه هو (السر) الذى من أجله تكون السقمونيا مسهلة ، والماء مرويا وهكذا ، ولكن هذا (السر) إن كان الحديث عنه عويصاً فى الماضى ، فلم يصبح فى عصر الذرة عويصاً .

إن التجربة أصبح لها من الخطورة ما لم يكن فى عصر الغزالى ، فقد سيطرت المادية على : العلم ، والفكر والحياة كلها . وصارت التجربة طريق المعرفة الوحيد لدى الماديين ، وناقضوا بمعرفتهم المادية كثيراً من المعارف التى لا تخضع للتجربة ، فأنكروها .

فمن الواجب فى رأيى دراسة التجربة دراسة مستقصية لغرضين اثنين هامين :

أحدهما : التأكد من معرفة ما تتأدى إليه من معرفة ، هل يبلغ مرتبة اليقين ؟ أم هو دونه ؟

والآخر : التأكد من معرفة : هل هى الطريق الوحيد للمعرفة ، أم هناك طرق أخرى سواها ؟

وعندى أن دراسة التجربة أمر واجب على أنصار المنطق القديم ، أكثر مما هو واجب على أصحاب المنطق الحديث لأن التجربة من وجهة نظر أصحاب المنطق الحديث تتمتع بنفوذ تحسد عليه ، ولكن نفوذها هذا له خطر أى خطر على المنطق القديم وما يرتبط به من علوم ؛ فإذا كان المنطق القديم يريد البقاء لنفسه ولما يرتبط به من علوم ، فليحدد موقفه من هذا الهجوم ، وليدفعه عن نفسه ، أو فليعلن الإفلاس .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن التجربة التى تقوم على فحص بعض الحالات ، حين تقرر حكماً كلياً عاماً ، تكون قد استعملت ما يسمى قياس الغائب على الشاهد ؛ فهل ما قيل فى علم أصول الفقه عن قياس الغائب عن الشاهد ، وما يكتنفه من غموض ، يمكن أن يقال عن التجربة ؟ لا أريد أن أقرر هنا حكماً بشأن التجربة ، وإنما أريد أن أدعو إلى دراستها دراسة تتناسب مع ما يدعى لها من سطوة ونفوذ ؛ وأن أفتح الباب فقط أمام دراستها ، وأن أشير إلى المسئول عن هذه الدراسة .

المرات ، كما لا ينضبط عدد المخبرين فى التواتر ؛ فإن كل واقعة ها هنا ، مثل شاهد مخبر(١).

وانضم إليه القياس الذى ذكرناه .

أذعنت النفس للتصديق .

فإن قال قائل : كيف تعتقدون هذا يقيناً ؟ والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا : ليس (الجز) سبباً لـ (الموت) ولا (الأكل) سبباً لـ (الشبع) ولا (النار) علة لـ (الإحراق) .

---

(١) هل الغزالى ، بهذه المقارنة بين التجربة والتواتر ، يريد أن يسوى بينهما ؟ إنه يجعل كل (واقعة) فى التجربة (مثل شاهد مخبر) فى التواتر .

ثم يقول (وانضم إليه) — لعل الضمير راجع إلى الإحساس فى قوله « وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً » — (القياس الذى ذكرناه) .

فهل هذا القياس الذى ينضم إلى وقائع التجربة أمر خاص بالتجربة ؟ أم التواتر يشتمل على قياس ضمنى ، مثل ما تشتمل التجربة ؟ إنى أرى أن التواتر يشتمل على قياس ضمنى أيضاً ، يصوره قولنا : لو لم يكن هذا الأمر حقاً ، لما قرره جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب والأمر فى هذا القياس ، كالأمر فى القياس الذى تشتمل عليه التجربة ، لولا فارق واحد ، هو أن وقائع التجربة هى واقع ميتة هى مرات الإسهال مثلا ، الذى يحدث عقب تناول السقمونيا .

أما وحدات التواتر ، فهى وحدات حية ؛ إن كل وحدة منها ، كائن عاقل مدرك ، يقرر أنه سمع كذا أو رأى كذا .

وإذن فالتجربة ليست أعلى مرتبة فى اليقين ، من التواتر ، فلننتظر حتى نرى ماذا سيقول الغزالى عن التواتر .

وأحب أن أشير هنا إلى أن عقيدة المسلمين فى الإله ، وفى النبى محمد عليه الصلاة والسلام ، ثابتة بالعقل .

والقرآن أيضاً ، من حيث هو ، معجزة النبى عليه الصلاة والسلام ، فهو ثابت بالعقل لا بالتلقى عن النبى ؛ فإنه من حيث هو معجزة ، يجب أن تثبت به النبوة ، لا أن يثبت هو بالنبوة .

فما يستفاد بالقرآن من سمعيات ، وتشريعات ، مستقى مما هو ثابت بالعقل ، وما دام القرآن معجزة النبى محمد صلى الله عليه وسلم ، فى كل عصر ، فهو ثابت بالعقل إلى جانب حفظه بالتواتر . فليس التواتر هو الطريق الوحيد للعلم بالقرآن .

والخلاصة التى أريد أن أنتهى إليها .

أن الطعن فى التواتر يؤدى إلى الطعن فى التجربة من حيث إنهما متساويان فى درجة اليقين ، بل من حيث إن وحدات التواتر أقوى من وحدات التجربة .

وأن الطعن فى التواتر ، لا يؤثر على حقية القرآن ؛ لأنه من حيث هو معجزة ، ثابت بالعقل .

ولكن الله تعالى يخلق (الاحتراق) و (الموت) و (الشبع) عند جريان هذه الأمور ، لا بها .

قلنا : قد نبهنا على غور هذا الفصل ، وحقيقته فى كتاب (تهافت الفلاسفة)[١] والقدر المحتاج إليه الآن ، أن (المتكلم) إذا أخبره بأن ولده جزت رقبته ، لم شك فى موته ، وليس فى العقلاء من يشك فيه ، وهو معترف بحصول الموت ، وباحث عن وجه الاقتران .

وأما النظر فى أنه ، هل هو لزوم ضرورى ، ليس فى الإمكان تغييره ؟ أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى ، لنفوذ مشيئته الأزلية التى لا تحتمل التبديل والتغيير ؟

فهو نظر فى وجه الاقتران ، لا فى نفس الاقتران ، فليفهم هذا ، وليعلم أن التشكك فى موت من جزت رقبته ، وسواس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه .

ومن قبيل المجربات ، الحدسيات : وهى قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن ، وقوته ، وتوليه الشهادة لأمور ، فتذعن النفس لقبوله والتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكك فيه .

ولكن لو نازع فيه منازع ، معتقداً أو معانداً ، لم يمكن أن يعرف به ، ما لم لم يقو حدسه ؛ ولم يتول الاعتقاد الذى تولاه ذو الحدس القوى ؛ وذلك مثل قضائنا بأن .

نور القمر مستفاد من الشمس .

وأن انعكاس شعاعه إلى العالم يضاهى انعكاس شعاع المرآة إلى سائر الأجسام الذى تقابله ؛ وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس ؛ قرباً ، وبعداً ، وتوسطاً .

ومن تأمل شواهد ذلك ، لم يبق له فيه ريبة .

وفيه من القياس ، ما فى المجربات ؛ فإن هذه الاختلافات ، لو كانت بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس ، لما استمرت على نمط واحد ، على طول الزمن .

---

(١) ما دام المنطق المسمى (معيار العلوم) هو القسم الأخير من كتاب التهافت كما نبهنا إليه فى المقدمة ، فلا بد أن يكون القسمان الخاصان بالإلهيات والطبيعيات من كتاب التهافت ، قد سبقا هذا القسم ، تأليفاً .

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار ، قضايا كثيرة ، لا يمكنه إقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم ، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذى سلكه واستنهجه ، حتى إذا تولى السلوك بنفسه ، أقضاه[١] ذلك السلوك ، إلى ذلك الاعتقاد ، وإن كان ذهنه فى القوة والصفاء على رتبة الكمال .

ولمثل هذا لا يمكن افحام كل مجادل بكلام مسكت ، فلا ينبغى أن تطمع فى القدرة على المجادلة فى كل حق[٢] ، فمن الاعتقادات اليقينية ، ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان ، إلا إذا شاركنا فى ممارسته ، ليشاركنا فى العلوم المستفادة منه .

وفى مثل هذا المقام يقال : (من لم يذق لم يعرف ، ومن لم يصل لم يدرك) .

الصنف الرابع : القضايا التى عرفت لا بنفسها ، بل بوسط ، ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها ، بل مهما أحضر جزئى المطلوب ، حضر التصديق به ؛ لحضور الوسط معه ، كقولنا :

الاثنان ثلث الستة .

فإن هذا معلوم بوسط ، وهو أن :

كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية ، فأحد الأقسام ثلث .

والستة تنقسم بالاثنينات ، ثلاثة أقسام متساوية .

فالاثنان إذن ثلث الستة .

ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن ، لقلة هذا العدد ، وتعود الإنسان التأمل فيه . حتى لو قيل لك :

الاثنان والعشرون ، هل هى ثلث ستة وستين ؟ لم تبادر إليه مبادرتك إلى الحكم بأن الاثنين ثلث الستة . بل ربما افتقرت إلى أن تقسم الستة والستين على ثلاثة ؛

---

(١) قال فى المختار (أفضى إليه بسره ، وأفضى بيده إلى الأرض . مسها بباطن راحته فى سجوده) .

(٢) هذه مسألة هامة جداً ؛ ينبغى أن يوليها المنصفون عنايتهم ؛ فتى قدروا أن هناك من العلوم الحقة ما لا يمكن إقامة البرهان عليه ، ولا إلزام الغير ، وكل ما يمكن بصددها هو الإرشاد إلى طريق اكتسابها ، لا إلى طريق إثباتها ؛ كفوا عن التحدى بطلب البرهان القاطع على كل علم ، وطالبوا بمعرفة الطريق ، حين يعز معرفة الدليل .

فإذا انقسمت ، وحصل أن كل قسم ، اثنان وعشرون ، عرفت أن ذلك ثلثة ... وهكذا كلما كثر الحساب .

فهذا وإن كان معلوماً برأى ثان ، لا بالرأى الأول ، ولكنه ليس يحتاج فيه إلى تأمل ، فهو جار مجرى الأوليات ، فيصلح لأن يكون من مواد الأقيسة .

بل القضايا التى هى نتائج أقيسة ، ألفت من مقدمات ، هى من الأصناف الثلاثة السابقة تصلح أن تكون مواد أقيسة ، ومقدماتها .

القسم الثانى

المقدمات التى ليست يقينية ولا تصلح للبراهين

وهى نوعان :

نوع يصلح للظنيات الفقهية .

ونوع لا يصلح لذلك أيضاً .

النوع الأول : وهو الصالح للفقهيات دون اليقينيات ، وهى ثلاثة أصناف :

مشهورات ومقبولات ومظنونات

الصنف الأول : المشهورات ، مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام ، وإطعام الطعام ، وصلة الأرحام ، وملازمة الصدق فى الكلام ، ومراعاة العدل فى القضايا والأحكام .

وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان ، وقتل الحيوان ، ووضع البهتان ، ورضاء الأزواج بفجور النسوان ، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان .

وهذه قضايا لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه ، وحسه ، لما قضى الذهن به قضاء ، بمجرد العقل والحس ، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة ، أكدت فى النفس هذه القضايا وأثبتتها ، وهى خمسة :

أولها : رقة القلب ، بحكم الغريزة ، وذلك فى حق أكثر الناس ، حتى سبق إلى وهم قوم ، أن ذبح الحيوان قبيح عقلا ، ولولا أن سياسة الشرع صرفت الناس

عن ذلك إلى تحسين الذبح ، وجعله قرباناً ، لعمّ هذا الاعتقاد أكثر الناس .

ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل فى إيلام البهائم بالذبح . والمجانين بالمرض ، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح .

فمنهم من اعتذر بأنها ستعوض عليها بعد الحشر فى الدار الآخرة .

ولم يتنبه هؤلاء لقبح صفع الملك ضعيفاً ليعطيه رغيفاً ، مهما قدر على اعطائه دون الصفع .

واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنايات قارفوها وهم مكلفون ؛ وردوا بطريق التناسخ بعد الموت إلى هذه القوالب ، ليعذبوا فيها .

ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف أنه معاقب فينزجر بسببه ، قبيح[1] .

وإن زعموا أنها تعرف كونها معاقبة على جنايات سبقت ، كان لها قوة مفكرة ويلوم عليه تجويز[2] معرفة الذباب والديدان ، حقائق الأمور ، وجميع العلوم الهندسية والفلسفية ، وهو مناكرة للمحسوس .

ثم مهما لم يكن للمعاقب غرض ، فى انتقام ، أو تشف ، أو دفع ضرر فى

---

(١) لست أدرى كيف أورد الغزالى هذا الاعتراض ، وهو يعلم أن العصاة والكفار يعاقبون فى الآخرة ، ولا محل للانزجار بالعقوبة فى الآخرة ؛ إذ ما دام التكليف ساقطاً هناك ، فلا معنى للانزجار ، فلم كانت العقوبة إذن ، إن كان داعيها وباعثها هو الزجر عن المعاودة ؟

(٢) لم يقل الغزالى (ويلزم عليه معرفة الذباب . . . إلخ) بدل قوله (ويلزم عليه تجويز معرفة الذباب . . . إلخ) لأنه لا يلزم من وجود القوة المفكرة للذباب والديدان ، أن تعلم بالفعل بحقائق الأمور ، وجميع العلوم الهندسية والفلسفية . . . إلخ فإن أفراد الإنسان فيهم القوة المفكرة ، ولم يقع لكل واحد منهم معرفة حقائق الأمور وجميع العلوم الهندسية والفسلفية .

ورغم هذا الاحتياط من الغزالى ، فإنه لا يلزم من معرفة الذباب والديدان ، كونها معاقبة بالرد فى هذه القوالب بطريق التناسخ على جنايات سبقت ، أن تتسع مداركها الفكرية لإدراك حقائق الأمور الفلسفية والرياضية ، وما إليها ؛ إذ اللازم من معرفتها أنها معاقبة بالرد فى هذه القوالب بطريق التناسخ على جنايات سبقت ، أن تكون لها قوة فكرية تدرك بها هذا القدر من المعرفة فقط ، ولا استحالة فى ذلك .

المستقبل ، أو لم يكن للمعاقب مصلحة ، فهو أيضاً قبيح[1] ، والله قادر على إفاضة النعم على الخلق من غير إيلام ، ومن غير تكليف وإلزام ، فإيذاؤهم بالتكليف أولا ، وبالعقوبة آخراً ، أحرى بأن يكون قبيحاً مما ذكروه ، وجعلوه قبيحاً من إيلام البريء عن الجنايات .

السبب الثانى : ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة ، ولأجله يحكم باستقباح الرضا ، بفجور امرأته ، ويظن أن هذا حكم ضرورى للعقل ، مع أن جماعة من الناس يتعودون إجارة أزواجهم ليألفوا ذلك ولا ينفروا عنه ، بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بمرأة الغير ، ولا يستقبحونه لموافقة شهواتهم ، ويستقبحون من ينبه الأزواج عليه ويعرفهم فعل الزناة ، ويزعمون أن ذلك غمز وسعاية ونميمة ، وهو فى غاية القبح .

وأهل الصلاح يقولون : هو خيانة ، وترك الأمانة ، فتتناقض أحكامهم فى الحسن والقبح ، ويزعمون أنها قضايا العقل .

وإنما منشؤها هذه الأخلاق التى جبل عليها .

السبب الثالث : محبة التسالم ، والتصالح ، والتعاون على المعايش ؛ ولذلك يحسن عندهم التودد بإفشاء السلام ، وإطعام الطعام ، ويقبح لديهم السب ، والتنفير ، ومقابلة النعمة بالكفران ، وأمثاله .

---

(١) ليقل لنا الغزالى رأيه فى عقاب العصاة والكفار فى الآخرة ، هل لله فى ذلك غرض ، من : انتقام أو تشف ؟ أو دفع ضرر فى المستقبل ؟ أو هل للعصاة والكفار مصلحة فى عقابهم الأخروى ؟

إن لم يكن هذا ولا ذاك ، لزمه الحكم بقبح عقاب الله لهم ، على نحو ما حكم بقبح عقاب الكائنات العاصية بردها فى قوالب الحيوانات — على فرض وقوع ذلك — بطريق التناسخ ، ما دام الدافع إلى إيقاع العقاب محصوراً ، عنده ، فى الأغراض المشار إليها آنفا .

إن الذى يخلص الغزالى من هذا الاعتراض ، ومن الاعتراض المماثل له السابق فى هامش ص ١٩٣ هو ملاحظة رأيه فى أن (مراعاة العدل فى القضايا والأحكام) هو من المشهورات ، وليس من العقليات ؛ إذ يقرر أن (هذه قضايا لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، وعقله ووهمه وحسه لما قضى الذهن به قضاء بمجرد العقل والحس ، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة ، أكدت فى النفس هذه القضايا) .

ولو سلم للغزالى هذا حلت به مشاكل كثيرة ؛ فإن أكثر القضايا التى يطلب لها تعليل مقبول ونظن أن الحصول على تعليل مقبول لها عسير ، هى من هذا القبيل .

ولولا ميلهم إلى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل إليها ، أو صوارف عنها ، لما قضت العقول بفطرتها فى هذه الأمور بحسن ولا قبح ؛ ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسالم ، ويميلون إلى التغالب ؛ فألذ الأشياء وأحسنها عندهم الغارة والنهب ، والقتل والفتك .

السبب الرابع : التأديبات الشرعية لإصلاح الناس ، فإنها لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا بلسان الآباء والمعلمين ، ووقع النشأ عليها ، رسخت تلك الاعتقادات رسوخاً ، أدى إلى الظن بأنها عقلية ، كحسن الركوع والسجود ، والتقريب بذبح البهائم ، وإراقة دمائها .

وهذه الأمور لو غوفص[1] بها العاقل الذى لم يؤدب بقبولها منذ الصبا ، لكان مجرد عقله لا يقضى فيها بحسن ، ولا بقبح . ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبا .

السبب الخامس : الاستقراء للجزئيات الكثيرة ؛ فإن الشىء متى وجد مقروناً بالشىء فى أكثر أحواله ، ظن أنه ملازم له على الإطلاق ، كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقاً ؛ لأنه يحسن فى أكثر الأحوال ، ويذهل عن قبحه فى وقت قضاء الحاجة .

ويحكم على الصدق بالحسن ؛ لوجوده موافقاً للأغراض ، مرغوباً فى أكثر الأحوال ، ويغفل عن قبحه ممن سئل عن مكان نبى ، أو ولى ، ليجده السائل فيقتله ، بل ربما اعتقد قبح الكذب حينئذ ، بإخفاء المحل لمصادفة الكذب مقروناً بالقبح فى أكثر الأحوال .

فهذه الأسباب وأمثالها ، عِلَلُ قضاء النفس بهذه القضايا ، وليست هذه القضايا صادقة كلها ، ولا كاذبة كلها .

ولكن المقصود أن ما هو صادق منها ، فليس بيِّن الصدق عند العقل بياناً أوليًّا ، بل يفتقر فى تحقيق صدقه إلى نظر ، وإن كان محموداً عند العقل الأول .

والصادق غير المحمود ، والكاذب غير الشنيع . ورب شنيع حق ، ورب محمود كاذب .

---

(١) قال فى المختار (غافصه ، أخذه على غرة) .

وقد يكون المحمود صادقاً ، لكن بشرط دقيق لا يتفطن أكثر الناس له ، فيؤخذ على الإطلاق ، مع أنه لا يكون صادقاً إلا مع ذلك الشرط ، كقولنا :

الصدق حسن .

وليس كذلك مطلقاً ، بل بشروط ، ولفقد بعض الشروط ، قبح الصدق الذى هو تعريف لموضع النبي المقصود قتله ، إلى غير ذلك من نظائره .

ومهما أردت أن تعرف الفرق .

بين هذه القضايا المشهورات .

وبين الأوليات العقلية .

فأعرض قولنا :

قتل الإنسان قبيح .

وإنقاذه من الهلاك جميل .

على عقلك ، بعد أن تقدر كأنك حصلت فى الدنيا دفعة بالغاً عاقلا ، ولم تسمع قط تأديباً ، ولم تعاشر أمة ، ولم تعهد ترتيباً وسياسة ، لكنك شاهدت المحسوسات ، وأخذت منها الخيالات .

فيمكنك التشكيك فى هذه المقدمات ، أو التوقف بها ، ولا يمكنك التوقف فى قولنا :

إن السلب والإيجاب لا يصدقان فى حال واحدة .

وأن الاثنين أكثر من الواحد .

فإذن هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق ، محتملة الكذب ، لم تصلح للبراهين التى يطلب منها اليقين ، وصلحت للفقهيات .

* * *

الصنف الثانى : المقبولات ، وهى أمور اعتقدنا ها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر ، أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة ، أو علم وافر ، كالذى قبلناه من آبائنا ، وأساتذتنا ، وأئمتنا ، واستمررنا على اعتقاده .

وكأخبار الآحاد فى الشرع ، فهى تصلح للمقاييس الفقهية ، دون البراهين العقلية ، ولها فى إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى ، فليس المستفيض فى الكتب

الصحاح من الأحاديث ، كالذى ينقله الواحد، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره .

ودرجات الظن فيه لا تحصى .

الصنف الثالث : المظنونات ، وهى أمور يقع التصديق بها ، لا على الثبات ، بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال ، ولكن النفس إليها أميل ، كقولنا :

إن فلانا إنما يخرج بالليل لريبة .

فإن النفس تميل إليه ميلا ينبنى عايه التدبير للأفعال، وهى مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه .

* * *

والمشهورات والمقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر بنقيضها فى بعض الأحوال فيجوز أن تسمى (مظنونة) .

وكم من مشهور فى بادئ الرأى ، يورث اعتقاداً ، فإن تأملته وتعقبته ، عاد ذلك الإذعان لقبوله ، ظنـّا، أو تكذيباً ، كقول القائل :

ينبغى أن تنصر أخاك ظالماً ، أو مظلوماً .

فهذا محمود مشهور ، يتسارع الذهن إلى قبوله ، ثم يتأمل فيتبين خلافه ، وهو :

أن الظالم ينبغى ألا ينصر ؛ بل ينبغى أن يمنع من ظلمه ، وينصر المظلوم عليه ، وهو المردا بالحديث المقول[1] فيه ؛ فإنه سئل عن ذلك ، فقيل : كيف ينصر الظالم ؟ فقال : (نصرته أن تمنعه من ظلمه) .

* * *

النوع الثانى : ما لا يصلح للقطعيات ، ولا للظنيات ، بل لا يصلح إلا للتلبيس والمغالطة ، وهى :

المشبهات : أى المشبهة للأقسام الماضية فى الظاهر ، ولا تكون منها ، وهى ثلاثة أقسام :

الأول : الوهميات الصرفة ، وهى قضايا يقضى بها الوهم الإنسانى ، قضاء جزماً

---

(١) فى الأصل (المعقول)

برئياً عن مقارنة ريب وشك ، كحكمه فى ابتداء فطرته .

باستحالة وجود موجود لا إشارة إلى جهته .

وأن موجوداً قائماً بنفسه لا يتصل بالعالم ، ولا ينفصل عنه ، ولا يكون داخل العالم ، ولا خارجه ، محال .

وهذا يشبه الأوليات العقلية .

مثل القضاء بأن الشخص الواحد لا يكون فى مكانين فى آن واحد .

والواحد أقل من الاثنين .

وهى أقوى من المشهورات التى مثلناها بأن :

العدل جميل .

والجور قبيح .

وهى مع هذه القوة ، كاذبة ، مهما كانت فى أمور متقدمة على المحسوسات ، أو أعم منها ؛ لأن الوهم أنس بالمحسوسات ، فيقضى لغير المحسوس بمثل ما ألفه فى المحسوس .

وعرف كونه كاذباً ، من مقدمات يصدق الوهم بآحادها ، لكن لا يذعن للنتيجة ؛ إذ ليس فى قوة الوهم إدراك مثلها ، وهذا أقوى المقدمات الكاذبة ؛ فإن الفطرة الوهمية تحكم بها حسب حكمها فى الأوليات العقلية ؛ ولذلك إذا كانت الوهميات فى المحسوسات ، كانت صادقة يقينية ، وصح الاعتماد عليها كالاعتماد على العقليات المحضة ، وعلى الحسيات .

القسم الثانى : مايشبه المظنونات ، وإذابحث عنه امحى الظن ، كقول القائل:

ينبغى أن تنصر أخاك ظالماً كان أو مظلوماً ،

وهو أيضاً يشبه المشهورات .

وقد يكون ما يشبه المشهورات ، أو المظنونات مما يتوافق عليه الخصمان فى المناظرات من المسلمات :

إما على سبيل الوضع .

وإما على سبيل الاعتقاد .

ولكن إذا تكرر تسليمها على أسماع الحاضرين يأنسون بها ، وتميل نفوسهم

إلى الإذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب . فيعتقد أن ذلك الميل ظن ؛ لأن معنى الظن ميل فى الاعتقاد . ولكنه ميل بسبب ، كاعتقادك .

أن من يخرج بالليل فيخرج لريبة .

فإن ميل النفس إلى هذه التهمة لسبب .

ولو كرر على سمع جماعة أن الأزرق الأشقر مثلا ، لا يكون إلا خائناً خبيثاً ، فإذا رأوه كان ميل نفسهم إلى اعتقاد الخيانة، أكثر من الميل إلى اعتقاد الصيانة .

وهذا من غير سبب محقق ، بل خيال محض بسبب السماع ؛ ولذلك قيل :

من يسمع يخل .

فبين هذا ، وبين المظنون المحقق فرق .

ويقرب من هذا ، المخيلات : وهى تشبيه الشيء بشيء مستقبح، أو مستحسن لمشاركته إياه فى وصف ، ليس هو سبب القبح والحسن ، فتميل النفس بسببه ميلا .

وليس ذلك من الظن فى شيء .

وهذا مع كونه أخس الرتب يحرك الناس إلى أكثر الأفعال ، وعنه تصدر أكثر التصرفات من الخلق ، إقداماً وإحجاماً .

وهى المقدمات الشعرية التى ذكرناها ، فلا ترى عاقلا ينفك عن التأثر به ، حتى إن المرأة التى يخطبها الرجل إذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود ، أو السودان ، المستقبحين ، نفر الطبع عنها لقبح الاسم ، فيقاوم هذا الخيال الجمالُ ويورث محبة ما .

وحتى إن علم الحساب والمنطق ، الذى ليس فيه تعرض للمذاهب بنفى ولا إثبات ، إذا قيل :

إنه من علوم الفلاسفة الملحدين .

نفر طباع أهل الدين عنه .

وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس ، ليسا بظن ولا علم ، فلا يصلح ما يثيرهما أن يجعل مقدمة ، لا فى القطعيات ، ولا فى الظنيات ، والفقهيات .

ما يثيرهما أن يحعل مقدمة ، لا فى القطعيات ، ولا فى الظنيات ، والفقهيات .

القسم الثالث : الأغاليط الواقعة :

إما من لفظ المغلط .

أو من معنى اللفظ .

كما يحصل من مقدمة صادقة فى مسمى باسم مشترك ، فينقله الذهن عن ذلك المسمى إلى مسمى آخر بذلك الاسم عينه ، حيث يدق وجه الاشتراك ، كالنور .

إذا أخذ تارة لمعنى الضوء المبصر .

وأخرى بالمعنى المراد من قوله تعالى : ﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ ﴾ .

وكذلك قد يكون من الذهول عن موضع وقف فى الكلام كقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ ، والرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ : آمَنَّا بِهِ ﴾ .

فإذا أهمل الوقف على (اللهُ) انعطف عليه قوله ﴿ والرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ ﴾ .

وحصلت مقدمة كاذبة .

وقد يكون بالذهول عن الإعراب كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ بَرِىءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ﴾ فبالغفلة عن إعراب اللام من قوله: ﴿ وَرَسُولُهُ ﴾ ثم يقرؤها القارئ بالكسر ، وتحصل مقدمة كاذبة .

ونظائر ذلك من حيث اللفظ كثير .

وأما من حيث المعنى ، فمنها ما يحصل من تخيل العكس ؛ فإنا إذا قلنا :

كل قود فسببه عمد .

فيظن .

أن كل عمد ، فهو سبب قود .

فإن العمد رؤى ملازماً للقود ، فظن أن القود أيضاً ملازم للعمد .

وهذا الجنس سباق إلى الفهم ، ولا يزال الإنسان مع عدم التنبه لأصله ينخدع به ، ويسبق إلى تخيله من حيث لا يدرى ، إلى أن ينبه عليه .

ومنها ما سببه تنزيل لازم الشىء منزلة الشىء حتى إذا حكم على شىء بحكم ، ظن أنه يصح على لازمه .

فإذا قيل :

الصلاة طاعة .

وكل صلاة تفتقر إلى نية .

ظن :

أن كل طاعة تفتقر إلى نية ، من حيث إن الطاعة لازمة للصلاة ، وليس كذلك ؛ فإن أصل الإيمان ، ومعرفة الله تعالى ، طاعة ؛ ويستحيل افتقارها إلى نية لأن نية التقرب إلى المعبود لا تتقدم على معرفة المعبود .

وهذا أيضاً كثير التغليط فى العقليات والفقهيات .

وأسباب الأغاليط مما يعسر إحصاؤها ، وفيما ذكرناه تنبيه على مالم نذكره .

* * *

فإذن مجموع ما ذكرناه من أصناف هذه المقدمات التى سميناها ٢ عشرة .

أربعة من القسم الأول .

وثلاثة من القسم الثانى ، وهى مواد الفقهيات .

وثلاثة من القسم الأخير ، وقد ذكرنا حكمها .

فإن قال قائل : فماذا تخالف العقليات ، الفقهيات ؟

قلنا : لا مخالفة بينهما فى صورة القياس ، وإنما يتخالفان فى المادة ، ولا فى كل مادة .

بل ما يصلح أن يكون مقدمة فى العقليات يصلح للفقهيات .

ولكن قد يصلح للفقهيات ما لا يصلح للعقليات ، كالظنيات .

وقد يؤخذ ما لا يصلح لهما جميعاً ، كالمشبهات ، والمغلطات .

كما يتخالفان فى كيفية ما به تصير المقدمة كلية ؛ فإن المقدمات الجزئية فى الفقه يتسامح بجعلها كلية .

وإنما يدرك ذلك من

أقوال صاحب الشرع وأفعاله .

وأقوال أهل الاجماع .

وأقوال آحاد الصحابة .

إن رؤى ذلك حجة ، على ما يستقصى فى أصول الفقه .

والجارى منها مجرى الأوليات من العقليات . ما هو صريح فى لفظه ، بين فى طريقه ، كاللفظ الصريح المسموع من الشارع ، أو المنقول بطريق التواتر ؛ فإن المتواتر كالمسموع .

فقوله :

﴿ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ ، وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ .

صريح فى لفظه ، أعنى كونه عشرة ، بين فى طريقه ، أعنى أن القرآن متواتر .

وقد يكون بينا فى طريقه ، ظاهراً فى لفظه ، كالمراد من قوله (إِذَا رَجَعْتُمْ) .

وقد يكون صريحاً فى لفظه ، غير بين فى طريقه ، كالنص الذى ينقله الآحاد من لفظ صاحب الشرع .

وقد يكون عاد ماللقوتين ، كالظاهر الذى ينقله الآحاد .

وجملة الألفاظ الشرعية : فى القضية الكلية والجزئية ، أربعة أقسام :

الأول : كلية أريد بها كلية ، كقوله :

كل مسكر حرام .

الثانى : جزئية بقيت جزئية ، كقوله ؛ فى الذهب ، والإبريسم[1] :

هذان حرامان على ذكور أمتى .

فإنه بقى مختصا بالذكور ، ولم يتعد إلى الإناث .

والثالث : كلية أريد بها جزئية ، كقوله :

فى سائمة الغنم زكاة .

أريد بها ما بلغ نصاباً .

وقوله :

﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ .

المراد بعض السارقين .

فإذا أردنا أن نجعل هذه كلية ضممنا إليها الأوصاف التى بان اعتبارها فيه ، وقلنا : مثلا :

كل من سرق نصاباً كاملا ، من حرز مثله ، لا شبهة له فيه ، قطع .

والنباش ، أو الذى يسرق الأشياء الرطبة مثلا ، بهذه الصفة .

فيقطع .

---

(١) قال فى المختار (قال ابن السكيت : هو الأبريسم – بفتح الهمزة وسكون الباء وفتح الراء وسكون الياء وفتح السين – وقال غيره : هو الإبريسم بكسر الهمزة .

وقال ابن الأعرابى : هو الإبر يسم ، بكسر الهمزة والراء وفتح السين) .

وقال فى القاموس (الإبر يسم ، بفتح السين وضمها ـ الحرير) .

هذا هو العادة .

والصواب عندنا فى مراسم جدل الفقه ، ألا يفعل ذلك ، مهما وجد عموم لفظ ، بل يتعلق بعموم اللفظ ، ويطالب الخصم بالمخصص .

وما يدعى من أن الخصوص قد يتطرق إلى العموم ، فليس مانعاً من التمسك بالعموم على اصطلاح الفقهاء .

وإذا اصطلحوا على هذا ، فالتمسك به أولى من إيراده فى شكل ؛ لأنهم ليسوا يقبلون تخصيص العلة .

ومهما قلت :

كل من سرق نصاباً كاملا من حرز مثله ، قطع .

منع الخصم ، وقال : أهملت وصفاً ، وهو :

ألا يكون المسروق رطباً .

فما الذى عرفك أن هذا غير معتبر .

فلا يبقى لك إلا أن تعود إلى العموم وتقول :

هو الأصل ، ومن زاد وصفاً فعليه الدليل .

فإذن التمسك بالعموم أولى ، إذا وجد .

والرابع : هو الجزئى الذى أريد به الكلى ؛ فإنا كما نعبر بالعام عن الخاص ، فنقول :

ليس فى الأصدقاء خير .

ونريد به بعضهم .

كذلك قد يطلق الخاص ، ونريد العام ، كقوله تعالى :

﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ .

فإنه يراد به سائر أنواع أمواله .

وكقوله :

﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ .

فيعبر بالقليل عن الكثير .

وكقوله تعالى :

﴿ وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ .

فعبـّر عن كل ما فيه التبرم به .

وكقوله تعالى :

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ . .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا ﴾ .

والمراد هو الإتلاف الذى هو أعم من الأكل ، ولكن عبر بالأكل عنه .

وكقول الشافعى :

إذا نهشته حية أو عقرباء ، فإن كانت من حيات مصر ، أو عقارب نصيبين وجب القصاص .

وليس غرضه التخصيص ، بل كل ما يكون قاتلا فى الغالب ، ولكن ذكر المشهور وعبر به عن الكل .

فإذا ورد من هذا الجنس لفظ خاص ، ألغينا خصوصه ، وأخذنا المعنى الكلى المراد به ، وقلنا :

كل تبرم بالوالدين ، فهو حرام .

وكل إتلاف لمال اليتامى حرام .

فيحصل معنا مقدمة كلية .

فإن قيل : فالمعلوم بواقعة مخصوصة ، هل هو قضية كلية يفتقر تخصيصها إلى دليل ؟ أم هو جزئية ، فيفتقر تعميمها إلى دليل ؟ وذلك كقوله للأعرابى :

« أعتق رقبة » .

لما قال : جامعت فى نهار رمضان .

وكرجمه (ماعزا) لمـّا زنى .

فهل ينزل ذلك منزلة قوله :

كل من زنى فارجموه .

وكل من جامع أهله فى نهار رمضان ، فليعتق رقبة .

قلنا : هو كقولك :

كل موصوف بصفة (ماعز) إذا زنا فارجموه .

وكل موصوف بصفة الأعرابى ، إذا هلك وأهلك ، بجماع أهله فى نهار رمضان فليعتق رقبة .

ثم صفة الجماع ، هو الذى وصفه السائل .

والمعتبر من صفات الأعرابى ، ما عرفه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ،

حتى نزل ترك الاستفصال ، مع إمكان الإشكال ، منزلة عموم المقال ، حتى إن لم يعرف أنه كان حراً ، أو عبداً ، كان هذا كالعموم فى حق الحر والعبد .

وإن عرف كونه حراً ، فالعبد ينبغى أن يتكلف إلحاقه ، بأن يظهر أنه لا يؤثر الرق ، بدفع موجبات العبادات .

وإنما نزلنا هذا منزلة العام ؛ لأنه قد قال :

حكمى فى الواحد ، حكمى فى الجماعة .

ولو كنا عرفنا من عاداته أنه يخصص كل شخص بحكم يخالف الآخر ، لما أقمنا هذا مقام العام .

كمن يعلم من أصحاب الظواهر ، أن المراد بالجزئيات المذكورة فى الربويات نفس تلك الجزئيات .

ولهذا مزيد تفصيل لا يحتمله هذا الكتاب .

وقد بينا عند النظر فى صورة القياس أن الحكم الخاص الجزئى ، إنما يجعل كلياً بستة طرق :

وهو بيان أن ما به الافتراق ليس بمؤثر .

وأن ما به الاجتماع هو المناسب ، أو المؤثر ؛ ليكون مناطاً ، وهو أبلغ فى الكشف عن الغرض .

وذلك لأن من الجزئيات ما يعلم أن المراد منها كلى .

ومنها ما لا يعلم ذلك ، كمن لم يعلم من أصحاب الظواهر أن المراد بالجزئيات الست المذكورة فى الربويات ، أمر أعم منها .

وعرف كافة النظار ، أن المراد بـ (البر) ليس هو (البر) بل معنى أعم منه ، إذ بقى (ربا البر) بعد الطحن ، إذ صار دقيقاً ، وفارقه اسم البر .

فعلم أن المراد به وصف عام كلى ، اشترك فيه الدقيق والبر .

ولكن الكلى العام قد يعرف بالبديهة من غير تأمل ، كمعرفتنا بأن (المحرم) هو التبرم العام ، دون التأفف الخاص .

وقد يشك فيه كـ (البر) ؛ فإن الدقيق والبر يشتركان فى كليات ، مثل (الطعم) و (الاقتيات) و (الكيل) و (المالية) .

وإذا وقع الشك فيه لم يمكن إثباته إلا بأحد الطرق الستة التى ذكرناها ، والله أعلم .

النظر الثالث
فى
المغلطات فى القياس
وفيه فصول

الفصل الأول
فى حصر مثارات الغلط

اعلم أن المقدمات القياسية ، إذا ترتبت من حيث صورتها ، على ضرب منتج من الأشكال الثلاثة ، وتفصلت منها الحدود الثلاثة أولا ؛ وهى الأجزاء الأولى ، إذا تميزت المقدمتان ، وهى الأجزاء الثوانى . وكانت المقدمات صادقة ، وغير النتيجة ، وأعرف منها .

كان اللازم منها بالضرورة حقاً ، لاريب فيه .

والذى لا يحصل منه الحق ؛ فإنما لا يحصل لخلل فى هذه الجهات ، التى ذكرناها .

إما لخروجه عن الأشكال .

أو لخروجه عن الضروب المنتجة منها .

أو لعدم التمايز فى الحدود ، أو فى المقدمات .

أو لإدراج النتيجة فى المقدمات ، فلا تكون غيرها .

أو لأن النتيجة تكون متقدمة على إحدى المقدمات فى المعرفة ، أولا تكون المقدمة أعرف من النتيجة .

فهذه سبع مثارات :

فلنشرح كل واحد بمثال ، حتى يتيسر الاحتراز عنه ، فنقول :

المثار الأول : ألا تكون على شكل من الأشكال الثلاثة ، بألا يكون من الحدود حد مشترك .

إما موضوع فيهما .

أو محمول .

أو موضوع لأحدهما ، محمول للآخر .

فإذا انتفى الاشتراك حقيقة ولفظاً ، لم يغلط الذهن فيه ؛ فإن ذلك يظهر ، وإنما يغلط إذا وجد ما هو مشترك لفظاً ، مع اختلاف المعنى ؛ ولذلك وجب تحقيق القول فى الألفاظ المشتركة ، لا سيما ما يشتبه منها بالمتواطئة ، ويعسر فيها درك الفرق ، وهو مثار عظيم للأغاليط .

وقد ذكرنا تفصيل ذلك على الإيجاز فى كتاب (مقدمات القياس) ، إلا أنا لم نذكر ثَمّ إلا الألفاظ التى لا يتحد معناها .

وقد يكون الاشتراك سببه النظم والترتيب للألفاظ ، لا نفس الألفاظ .

ونحن نذكر من أمثلتها أربعة :

الأول : ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء ، كما ذكرنا من قوله تعالى : ﴿ إِلَّا اللهُ ، والرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ ﴾ .

إذله معنيان مختلفان ، فيطلق أمثاله فى إحدى المقدمتين بمعنى ، وفى الثانى بمعنى آخر ، فيبطل الحد المشترك ، ويظن أن ثَمّ حداً مشتركاً .

الثانى : تردد الضمائر بين أشياء متعددة تحتمل الانصراف إليها كقولك :

كل ما علمه العاقل ، فهو كما علمه .

والعاقل يعلم الحجر .

فهو كالحجر .

فإن قولك :

ف (هو) .

متردد بين أن يكون راجعاً :

إلى العاقل .

أو إلى المعقول .

ويسلم فى المقدمة على أنه راجع إلى المعقول ، ويلبس فى النتيجة ، فيخيل رجوعه إلى العاقل .

الثالث : تردد الحروف الناسقة بين معنيين تصدق فى أحدهما ، وتكذب فى الآخر ، كقوله :

الخمسة زوج وفرد .

وهو صادق .

فيظن أنه يصدق قولنا :

إنه زوج وفرد معاً .

وسببه اشتباه دلالة (الواو) .

فإنه يدل على جمع الأجزاء ، إذ تقول :

الإنسان عظم ولحم . أى فيه عظم ولحم .

ويدل على جمع الأوصاف ، كقولنا :

الإنسان حى وجسم .

فإذن يصدق ما ذكرناه فى الخمسة بطريق جمع الأجزاء ، لا بطريق جمع الصفات ، واللفظ كاللفظ .

الرابع : تردد الصفة بين أن تكون .

صفة للموضوعة .

وصفة للمحمول المذكور قبله ؛ فإنا قد نقول :

زيد بصير . أى ليس بضرير .

ونقول :

زيد طبيب .

وإذا نظمنا فقلنا :

زيد طبيب بصير .

ظن أنه بصير فى الطب .

وهذه الألفاظ تصدق مفرقة .

وتصدق مجموعة على أحد التأويلين دون الآخر .

وأمثال ذلك مما يكثر ، ويرتفع به شكل القياس من حيث لا يعرف .

وفيما ذكرناه غنية .

* * *

المثار الثانى : ألا يكون على ضرب منتج من جملة ضروب الأشكال الثلاثة .

مثاله قولك :

قليل من الناس كاتب .

وكل كاتب عاقل .

فقليل من الناس عاقل .

وهذه النتيجة صادقة ، إن لم ترد بإثبات القليل نفى الكثير ؛ فإن الكثير إذا كان عاقلا ، ففيه القليل .

وإن أريد به أن القليل فقط هو كاتب وعاقل ، اختلط نظم القياس ؛ إذ كان قوله :

قليل من الناس كاتب .

يشتمل على مقدمتين بالقوة :

إحداهما : بعض الناس كاتب .

والأخرى : أن ذلك البعض قليل .

فهما محمولان على البعض .

وقد حكم فى المقدمة الثانية، على أحد المحمولين، وهو (الكاتب) دون الثانى؛ فاختلط النظم .

وكذلك إذا قلت :

ممتنع أن يكون الإنسان حجراً .

وممتنع أن يكون الحجر حيواناً .

فممتنع أن يكون الإنسان حيواناً .

لأن هذا الضرب ألّف من سالبتين، غير فيهما اللفظ السلبى ؛ إذ قولك :

ممتنع أن يكون الإنسان حجراً .

معناه :

لا إنسان واحد ، حجر .

بل هذا القدر كاف لنفى النتيجة .

فإن صغرى الشكل الأول ، مهما لم تكن موجبة ، لم ينتج أصلا .

وإنما تكثر هذه الأغاليط ، إذا تشبث الذهن بالألفاظ ، دون أن يحصل المعانى بحقائقها .

* * *

المثار الثالث : ألا تكون الحدود الثلاثة – وهى الأجزاء الأولى – متمايزة ، متكاملة ، كقولك :

كل إنسان بشر .

وكل بشر حيوان .

فكل إنسان حيوان .

وقولك :

كل خمر عقار .

وكل عقار مسكر .

فكل خمر مسكر .

فإن الحد الأوسط ، هو الحد الأصغر بعينه ، وإنما تعدد اللفظ .

وهذا من استعمال الألفاظ المترادفة ، وهى التى تختلف حروفها ، وتتساوى حدود معانيها المفهومة .

وقد ذكرناها فليحترز منها أيضاً .

* * *

المثار الرابع : ألا تكون الأجزاء الثوانى – وهى المقدمات – متفاضلة ، وذلك لا يتفق فى الألفاظ المفردة البسيطة ؛ إذ يظهر فيها محل الغلط ، ولكن يتفق فى الألفاظ المركبة .

وكم من لفظ مركب يؤدى معنى ، قوته قوة الواحد ، أو يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد ، كما تقول :

الإنسانُ يمشى .

ثم يمكنك أن تبدل لفظ الموضوع ، بـ (الحيوان الناطق) .

ولفظ (يمشى) بأنه (ينتقل ، بنقل قدميه ، من موضع إلى آخر) حتى يطول اللفظ .

ويمكنك أن تعين التلبيس فيه . ومن هذا القبيل قولنا :

كل ما علمه المسلم ، فهو كما علمه .

والمسلم يعلم الكافر .

فهو إذن كالكافر .

وهذه المقدمات متمايزة الحدود فى الوضع ، ولكن الخلل فى الاتساق ؛ فإنه ترك التصريح بتفصيله ، وإلا فقولك :

(ما علمه المسلم) موضوع .

وقولك (فهو كما علمه) محمول .

ولكن تردد معنى قولك (هو) .

وقد يكون بحيث لا يتميز فى الوضع ، بل يكون فيه جزء يحتمل :

أن يكون من الموضوع .

وأن يكون من المحمول .

فإنك تقول :

زيد الطويل أبيض .

فـ (المحمول) هو (الأبيض) فقط .

و (الطويل) من الموضوع .

ويمكن أن يذكر (الطويل) بصيغة (الذى) فيرجع إلى زيد ، بأن تقول :

زيد الذى هو طويل ، أبيض .

وإن قلت : زيد طويل ، أبيض ، صار (الطويل) جزءاً من (المحمول) .

وإذا لم يذكر (الذى) يكون بحيث يحتمل أن يراد به (الذى) وألاّ يراد .

كما تقول :

الإنسانية ، من حيث هى إنسانية ، خاصة ، أو عامة ؟

فيحتمل أن يكون الموضوع (الإنسانية المجردة) والمحمول (الخاصة) .

ويحتمل أن يكون الموضوع (الإنسانية) فحسب ، والمحمول (الخاصة) من حيث هى إنسانية ؛ إذ لو قلت :

الإنسانية خاصة ، أو عامة ، لأخبرت عن شىء واحد .

فإذا قلت :

الإنسانية من حيث هى إنسانية ، خاصة ، أو عامة ، أخبرت عن شيئين .

وكل خبر فهو محمول .

ولهذا لو قلت :

الإنسانية ليست ، من حيث هى إنسانية ، خاصة ولا عامة ، صدق .

ولو قلت :

الإنسانية ليست خاصة ولا عامة ، كذب .

ويفهم الفرق بينهما عند ذكرنا لمعنى الكلى فى أحكام الوجود .

فيتشعب من هذه التركيبات المختلفة أغاليط يعسر حلها على حذاق النظار ، فضلا عن الظاهريين . ولا تخلص من مكامن الغلط إلا بتوفيق الله ، فليستوفق الله تعالى الناظر فى هذه العقبات ، حتى يسلم عن ظلماتها .

* * *

المثار الخامس : أن تكون المقدمة كاذبة وذلك ولا يخلو :

إما أن يكون لالتباس اللفظ .

أو لالتباس المعنى .

فإن لم يكن ثم شىء من هذه الأسباب ، لم يذعن الذهن له ، ولم يصدق به ، فليس كلام إلا فيما يغلط فيه العقلاء ، فأما من يصدق بكل ما يسمع ، فهو فاسد المزاج ، عسر العلاج .

أما التباس اللفظ فهو أن يكون بينه وبين الصادق ، مناسبة ، كما إذ اشتركت لفظتان فى معنى ، وبينهما افتراق فى معنى دقيق ، فيظن أن الحكم الذى ألفى صادقاً على أحدهما ، صادق على الآخر .

ويقع الذهول عما فيه الافتراق ، من زيادة معنى أو نقصانه ، مع اتحاد

المسمى ، وذلك مما يكثر ، كلفظ (الستر) و (الخِدْر) .

ولا يقال (خِدْر) إلا إذا كان مشتملا على (جارية) وإلا فهو ستر .

و ك (البكاء) و (العويل) ولا يقال (عويل) إلا إذا كان معه رفع صوت وإلا فهو (بكاء) . وقد يظن تساويهما .

وكذا (الثَّرَى) و (التراب) فإن (الثرى) هو التراب ، ولكن بشرط النداوة .

وكذلك (المأذق) و (المضيق) فإن (المأذق) هو (المضيق) ولكن لا يقال إلا فى مواضع الحرب .

وكذا (الآبق) و (الهارب) فإن (الآبق) هو الهارب ، ولكن مع مزيد معنى فى الهارب ، وهو أن يكون من «(كد) و (خوف) فإن لم يكن سبب منفر ، فيسمى هارباً ، لا آبقاً .

وكما لا يقال لماء الفم (رضاب) إلا ما دام فى الفم . فإذا فارقه فهو (بزاق) .

ولا يقال للشجاع (كمى) إلا إذا كان شاكى السلاح ، وإلا فهو بطل .

ولا يقال للشمس (الغزالة) إلا عند ارتفاع النهار .

فهذه الألفاظ متماثلة فى الأصل ، وفيها نوع تفاوت .

وقد يظن أن الحكم على أحدها ، حكم على الآخر ، فيصدق به لهذا السبب .

* * *

وأما السبب المعنوى للتغليط ، فهو أن تكون المقدمة صادقة فى البعض ، لا فى الكل ، فتؤخذ على أنها كلية ، وتصدَّق ، ويقع الذهول عن شرط صدقها ، وأكثرها من سبق الوهم إلى العكس ؛ فإنا إذا قلنا :

كل قود فبعمد .

وكل رجم فبزنا .

فيظن أن كل عمد ، ففيه قود .

وأن كل زنا ففيه رجم .

وهذا كثير التغليط لمن يتحفظ عنه .

والذى يصدق فى البعض دون الكل ، قد يكون بحيث يصدق فى بعض

الموضوع ، كقولنا :

الحيوان مكلف .

فإنه يصدق فى الإنسان دون غيره .

وقد يصدق فى كل الموضوع ، ولكن فى بعض الأحوال ، كقولنا :

الإنسان مكلف .

فإنه لا يصدق فى حالة الصبا والجنون .

وقد يصدق فى بعض الأوقات ، كقولنا :

المكلف يلزمه الصلاة .

فإنه لا يصدق فى وقت الضحى ؛ إذ لا تجب فيه صلاة .

وقد يصدق بشرط خفى ، كقولنا :

المكلف يحرم عليه شرب الخمر .

فإنه بشرط أن لا يكون مكرهاً ، فيترك الشرط .

وكذلك قولك :

إذا قتل مظلوماً ، هو مثل من قتل وهو صحيح .

بشرط ، أعنى ألا يكون القاتل أباً ، والقتيل ابناً .

فهذه الأمور لما كانت تصدق فى الأكثر ، ولا تنهض كلية صادقة ، إلا إذا قيدت بالشرط ، فربما يذعن الذهن للتصديق ويسلمها على أنها كلية صادقة ، فيلزم منها نتائج كاذبة .

* * *

<u>المثار السادس</u> : ألا تكون المقدمات غير النتيجة ، فتصادر على المطلوب فى المقدمات ، من حيث لا تدرى .

كقولك :

إن المرأة مولى عليها ، فلا تلى عقد النكاح .

وإذا طولبْتَ بمعنى كونها (مولى عليها) ربما لم تتمكن من إظهار معنى سوى ما فيه النزاع .

وكذلك قول القائل :

يصح التطوع بنية تنشأ نهاراً ؛ لأنه صوم عين .

وإذا طولب بتحقيق معنى كونه صوم عين ، لم يستغن عن أن يجعل النتيجة جزأ منه ؛ إذ يقال له :

ما معنى كونه صوم عين ؟

فيقول : إنه يصلح للتطوع .

فيقال : وبهذا لا يثبت التعين ؛ إذ يصلح كل يوم قبل طلوع الفجر للقضاء، ولا يقال : صوم عين .

وإن قال : معناه أنه لا يصلح لغير التطوع ، يقال : وبهذا لا يثبت التعين ؛ فإن الليل لا يصلح لغير التطوع ؛ ولا يقال له : عين ؛ فيضطر إلى أن يجمع بين المعنيين ويقول : معناه أنه يصلح للتطوع ، ولا يصلح لغيره .

فيقال : قوله : يصلح للتطوع ، هو الحكم المطلوب عامه ، فكيف جعله جزءاً من العلة ؟ والعلة ينبغى أن تتقوم ذاتها دون الحكم، ثم يترتب عليها الحكم، فيكون الحكم غير العلة .

ونظائر هذا فى العقليات تكثر ؛ فلذلك لم نذكره .

* * *

المثار السابع : ألا تكون المقدمات أعرف من النتيجة ، بل تكون :

إما مساوية لها فى المعرفة ، كالمتضايفات .

وذلك مثل من ينازع فى كون زيد ابناً لعمرو فيقول : الدليل على أن زيداً ابن لعمرو ، هو أن عمراً أب لزيد .

وهذا محال ؛ لأنهما يعلمان معاً ، ولا يعلم أحدهما بالآخر .

وكذلك من يثبت أن وصفاً من الأوصاف عِلْمٌ بقوله: الدليل عليه أن المحل الذى قام به عالم .

وهو هوس إذ لا يعلم كون المحل عالماً إلا مع العلم بكون الحال فى المحل ، علماً .

وقد تكون المقدمة متأخرة فى المعرفة عن النتيجة ، فيكون قياساً دورياً .

وأمثلته فى العقليات كثيرة .

وأما فى الفقهيات فكأن يقول الحنفى :

يبطل صلاة المتيمم إذا وجد الماء فى خلالها .

لأنه قدر على الاستعمال .

وكل من قدر على استعمال الماء ، لزمه .

ومن يلزمه استعمال الماء ، فلا يجوز له أن يصلى بالتيمم .

فيجعل القدرة على الاستعمال حداً أوسط .

وبطلان الصلاة نتيجة .

فيقال : إن أردت به القدرة حساً ، فيبطل بما لو وجده مملوكاً للغير .

وإن أردت به القدرة شرعاً ، فيقال : ما دامت الصلاة قائمة ، يحرم عليه الأفعال الكثيرة ، فيحرم الاستعمال .

فالقدرة شرعاً تحصل ببطلان الصلاة .

فالبطلان منتج للقدرة .

والقدرة سابقة عليه ، سبق العلة على المعلول ، أعنى بالذات ، لا بالزمان .

فكيف جعل المتأخر فى الرتبة علة ، لما هو متقدم فى الرتبة ، وهو البطلان ؟

فهذه مثارات الغلط ، وقد حصرناها فى سبعة أقسام ، ويتشعب كل قسم إلى وجوه كثيرة ، لا يمكن إحصاؤها .

فإن قيل : فهذه مغلطات كثيرة ، فمن الذى يتخلص منها ؟

قلنا : هذه المغلطات كلها لا تجتمع فى كل قياس ، بل يكون مثار الغلط فى كل قياس محصوراً ، والاحتياط فيه ممكن .

وكل من راعى الحدود الثلاثة ، وحصلها فى ذهنه معانى ، لا ألفاظاً .

ثم حمل البعض على البعض ، وجعلها مقدمتين ، وراعى توابع الحمل ، كما ذكرنا فى شروط التناقض ، وراعى شكل القياس .

علم قطعاً أن النتيجة اللازمة ، حق لازم .

فإن لم يثق به ، فليعاود المقدمات ، ووجه التصديق ، وشكل القياس وحدوده ،

مرة ، أو مرتين ، كما يصنع الحسَّاب، فى حسابه الذى يرتبه ؛ إذ يعاوده مرة أو مرتين .

فإن فعل ذلك ، ولم تحصل له الثقة والطمأنينة ، فليهجر النظر ، وليقنع بالتقليد ، فلكل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق له .

الفصل الثانى

فى بيان

خيال السوفسطانية

فإن قال قائل : إذا كانت المقدمات ضرورية صادقة ، والعقول مشتملة عليها ، وهذا الترتيب الذى ذكرتموه فى صورة القياس أيضاً ، واضح ، فمن أين وقع للسوفسطائية ، إنكار العلوم ، والقول بتكافؤ الأدلة ؟

أو من أين ثارت الاختلافات بين الناس فى المعقولات ؟

قلنا : أما وقوع الخلاف ، فلقصور أكثر الأفهام عن الشروط التى ذكرناها ، ومن يتأملها لم يتعجب من مخالفةالمخالف فيها ، ولا سيما وأدلة العقول تنساق إلى نتائج لا يذعن الوهم لها ، بل يكذب بها ؛ لا كالعلوم الحسابية ؛ فإن الوهم والعقل يتعاونان فيها .

ثم من لا يعرف الأمور الحسابية ، يعرف أنه لا يعرفها ، وإن غلط فيها فلا يدوم غلطه ، بل يمكن إزالته على القرب .

وأما العلوم العقلية فليس كذلك .

ثم من السوفسطائية من أنكر العلوم الأولية والحسية ، كعلمنا .

بأن الاثنين أكثر من الواحد .

وكعلمنا بوجودنا .

وأن الشيء الواحد : إما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج ، وفساد الذهن ، بكثرة التحير فى النظريات .

وأما الذين سلموا الضروريات ، وزعموا أن الأدلة متكافئة فى النظريات ، فإنما حملهم عليه ، ما رأوا من تناقض أدلة فرق المتكلمين ، وما اعتراهم فى بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلها ، فظنوا أنها لا حل لها أصلا ، ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم ، وضلالهم ، وقلة درايتهم بطريق النظر ، ولم يتحققوا شرائط النظر كما قدمناه .

ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلها ، ليعرف أن القصور ممن ليس يحسن حل الشبه .

وإلا فكل أمر ، إما أن يعرف وجوده ويتحقق .

أو يعرف عدمه ويتحقق .

أو يعلم أنه من جنس ما ليس للبشر معرفته ويتحقق ذلك أيضاً .

ومثارات خيالهم ثلاثة أقسام :

الأول : ما يرجع إلى صورته القياس ، فمنها قول القائل :

إن من أظهر ما ذكرتموه قولكم : إن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها .

فإذا قلنا :

لا إنسان واحد حجر .

لزم منه قولنا :

لا حجر واحد إنسان .

وتظنون أن هذا ضرورى ، لا يتصور أن يختلف ، وهو خطأ ؛ إذ حكم الحس به فى موضع ، فظن أنه صادق فى كل موضع .

فإنا نقول : لا حائط واحد فى وتد .

ولا نقول : لا وتد واحد فى حائط .

ونقول : لادن واحد فى شراب .

ولا نقول : لا شراب واحد دن .

فنقول : نحن ادعينا أن ذات المحمول ، مهما عكس على ذات الموضوع بعينه ، اقتضى ما ذكرناه .

كما نقول :

لا دن واحد شراب .

فلا جرم يلزم بالضرورة .

أنه لا شراب واحد دن .

لأن المباينة إذا وقعت ، فلا جرم يلزم بالضرورة :

أنه لا شراب واحد دن .

لأن المباينة إذا وقعت بين شيئين كلية ، كانت من الجانبين؛ إذ لو فرض الاتصال فى البعض ، كذب كون المباينة كلية .

وهذا المثال لم يعكس على وجهه ، ولم يحصل المعنيان اللذان المباينة بينهما ؛ فإذا حصلا لزم العكس .

فإنا إذا قلنا :

لا حائط واحد فى الوتد .

فالمحمول قولنا : (فى الوتد) لا مجرد (الوتد) .

فإذا وقعت المباينة بين (الحائط) وبين الشىء الذى قدرناه فى الوتد ، فعكسه لازم ، وهو أن :

كل ما هو فى الوتد ، فليس بحائط .

فلا جرم نقول :

لا شىء واحد مما هو فى الوتد ، حائط .

ولا شىء واحد مما هو فى الشراب ، دن .

* * *

وحل هذا إنما يعسر على من يتلقى هذه الأمور ، من اللفظ ، لا من المعنى .

وأكثر الأذهان يعسر عليها درك مجردات المعانى ، من غير التفات إلى الألفاظ .

* * *

ومنها قول القائل : ادعيتم أن الموجبة الكلية . تنعكس موجبة جزئية .

حتى إذا صح قولنا :

كل إنسان حيوان .

صح قولنا لا محالة :

بعض الحيوان إنسان .

وليس كذلك ؛ فإنا نقول :

كل شيخ قد كان شاباً .

ولا نقول :

بعض الشبان قد كان شيخاً .

وكل خبز فقد كان براً .

ولا نقول :

بعض البر قد كان خبزاً .

فنقول : مثار الغلط ، ترك الشرط فى العكس ؛ فإنه إذا أدخل بين الموضوع والمحمول قولنا : (قد كان) .

فإما أن يراعى ، فى العكس .

وإما أن يلغى من كلتا القضيتين .

فإن ألغى هذا ، كذبت المقدمتان جميعاً ، وهو أن نقول :

كل شيخ حدث .

وكل حدث شيخ .

وهو موضوع ومحمول مجرد .

فإذا قلت :

كل شيخ فقد كان شاباً .

فعكسه :

بعض من كان شاباً ، شيخ .

وذلك مما لا يلزم لا محالة ، إن صدق الأول .

فمن لم يتفطن لمثل هذه الأمور ، يضل ، فيحكم بلزوم الضلال فى نفسه ، ويظن أن لا طريق إلى معرفة الحق .

* * *

ومنها تشككهم فى الشكل الأول ، وقولهم :

إنكم ادعيتم كونه منتجاً . وقول القائل :

الإنسان وحده ضحاك .

وكل ضحاك حى .

فالإنسان وحده حى .

فالنتيجة خطأ ، والشكل هو الشكل الأول ؛ فإنهما موجبتان كليتان ، وإن جعلت قولنا :

الإنسان وحده ضحاك .

جزئية . جاز أن تكون هى الصغرى، ولا يشترط فى الشكل الأول، إلا كون الكبرى كلية .

فنقول : منشأ الغلط أن قوله (وحده) لم يراع فى المقدمة الثانية ، وأعيد فى النتيجة ، فينبغى ألا يعاد أيضاً فى النتيجة ، حتى يلزم :

أن الإنسان حى .

أو يعاد فى المقدمة الثانية ، حتى تصير كاذبة ، فيقال :

والضحاك وحده حى .

فإن معنى قولنا :

الإنسان وحده ضحاك .

أن الإنسان دون غيره ، ضحاك .

فهما على التحقيق مقدمتان :

أحداهما : أن الإنسان ضحاك .

والأخرى : أن غير الإنسان ليس بضحاك .

فإذا قلت :

والضحاك حى .

حكمت على محمول إحدى المقدمتين ، وهى قولك :

الإنسان ضحاك .

وتركت الحكم على محمول المقدمة الثانية ، وهى قولنا :

غير الإنسان ليس بضحاك .

فإذا اقتصرت فى إحدى المقدمتين على شىء فاقتصر فى النتيجة عليه ، وقل :

الإنسان حى .

ولا تقل (وحده) ؛ لأن الحكم يتعدى من الحد الأوسط ، إلى الأصغر ، مهما حكمت على الأوسط .

والأوسط ها هنا هو الضحاك ، مثبتاً للإنسان ، منفيا عن غيره .

فالحكم الذى على الضحاك ، ينبغى أن يكون محمولا على جزئيه جميعاً ، ولم تتعرض فى المقدمة الثانية التى تذكر فيها محمولا الأوسط ، للجزء الثانى من الأوسط .

* * *

فمن أمثال هذا ، تضل الأذهان الضعيفة ، والإنسان إذا تعذر عليه شىء لم تسمح نفسه بأن يحيل على عجز نفسه ، فيظن أنه ممتنع فى ذاته ، ويحكم بأن النظر ليس طريقاً موصلا إلى اليقين ، وهو خطأ .

* * *

ومنها قولهم :

الاثنان ربع الثمانية .

والثمانية ربع الاثنين والثلاثين ، فالاثنان ربع الاثنين والثلاثين.

وهذا من إهمال شرط الحمل فى الإضافيات . وسببه ظاهر ؛ إذ نتيجة هذا أن الاثنين ربع ربع الاثنين والثلاثين .

ثم إن صحت مقدمة أخرى ، وهى :

إن ربع الربع ربع .

صح ما ذكروه .

وإذا قلنا :

زيد مثل عمرو .

وعمرو مثل خالد .

لم يلزم أن يكون زيد مثل خالد ، بل اللازم أن زيداً مثلا ، مثل مثل خالد .

فإن صح لنا مقدمة أخرى ، وهى أن :

مثل المثل مثل .

فعند ذلك تصح النتيجة .

فقد أهملوا مقدمة لا بد منها وهى كاذبة .

فليحترز عن مثله .

* * *

ومنها قولهم : ممتنع أن يكون الإنسان حجراً .

وممتنع أن يكون الحجر حيًّا .

فممتنع أن يكون الإنسان حياً .

وقد ذكرنا وجه الغلط فيه ، وأنهما سالبتان لا ينتجان وضعا بصفة الإيجاب .

وكما أن الموجبة قد تظن سالبة فى قولنا :

زيد غير بصير .

فكذلك السالبة تظن موجبة ، فى قولنا :

ممتنع أن يكون الإنسان حجراً .

وكل ذلك لملاحظة الألفاظ دون تحقيق المعانى .

* * *

ومنها قولهم : العظم لا فى شىء من الكبد .

والكبد فى كل إنسان .

فالعظم لا فى شىء من الإنسان .

والنتيجة خطأ .

فإذا تأملت هذا ، عرفت مثار الغلط فيه ، من الطريق الذى ذكرناه .

* * *

وكذلك يتشكك فى الشكل الثانى والثالث بأمثال ذلك .

وبعد تعريف الطريق ، لا حاجة إلى تكثير الأمثلة .

فهذه هى الشكوك فى صورة القياس .

* * *

القسم الثانى[١] : فى الشكوك التى سببها الغلط فى المقدمات .

فمنها : أنهم يقولون : نرى أقيسة متناقضة ، ولو كان القياس صحيحاً لما تناقض موجبها .

مثاله : من ادعى أن القوة المدبرة من الإنسان فى القلب ، استدل عليه بأنى :

وجدت الملك المدبر ، يتوطن وسط مملكته .

والقلب فى وسط البدن .

ومن ادعى أنها فى الدماغ استدل بأنى :

وجدت أعالى الشىء أصفى وأحسن من أسافله .

والدماغ أعلى من القلب .

ومثاله أيضاً قول القائل :

إن الرحيم لا يؤلم البرىء عن الجناية .

والله أرحم الراحمين .

فإذن لا يؤلم بريئاً عن الجناية .

وهذه النتيجة كاذبة ، إذ ترى أن الله تعالى يؤلم الحيوانات ، والبهائم ، والمجانين من غير جناية ؛ فنشك فى قولنا :

إنه أرحم الراحمين .

أو فى قولنا :

إن الرحيم لا يؤلم من غير فائدة ، مع القدرة على ترك الإيلام .

ومثاله أيضاً قول القائل :

التنفس فعل إرادى كالمشى ، لا كالنبض ؛ لأنا نقدر على الامتناع منه .

وقائل آخر يقول :

---

(١) من أقسام مثارات خيالات السوفسطائية .

ليس بإرادى .

إذ لو كان إرادياً ؛ لما كنا نتنفس فى النوم ، ولكنا نقدر على الامتناع منه فى كل وقت أردنا ، كالمشى ، ونحن لا نقدر على إمساك النفس فى كل وقت .

فتتناقض النتيجتان .

ومثاله أيضاً قولنا :

إن كل موجود :

فإما متصل بالعالم .

وإما منفصل .

وما ليس بمتصل ولا منفصل ، فليس بموجود .

فهذا أولى .

وقد ادعى جماعة بأقيسة مشهورة ، وأنتم منهم ، أن صانع العالم ، ليس داخل العالم ولا خارجه ، فكيف يوثق بالقياس .

وكذلك أدعى قوم .

أن الجوهر لا يتناهى فى التجزىء .

ونحن نعلم أن كل ماله طرفان ، وهو محصور بينهما ، فهو متناه .

وكل جسم فله طرفان وهو محصور بينهما .

فهو إذن متناه .

وادعى قوم أنه يتناهى إلى جزء لا ينقسم .

ونحن نعلم أن كل جوهر بين جوهرين ، فإنه يلاقى أحدهما ، بغير ما يلاقى به الآخر .

فإذن فيه شيئان متغايران .

وهذا القياس أيضاً قطعى ، كالأول بلا فرق .

ومثاله أيضاً : ما نعلم بالضرورة من أن الثقيل لا يقف فى الهواء

وقد قال جماعة : إن الأرض واقفة فى الهواء .

والهواء محيط بها .

والناس معتمدون عليها من الجوانب ، حتى إن الواقفين على نقطتين متقابلتين من كرة الأرض ، تتقابل إخمص أقدامهما .

ونحن بالضرورة نعلم ذلك .

* * *

فهذا وأمثاله يدل على أن المقاييس ليست تورث الثقة واليقين .

فنقول : كما أن الأول شك نشأ من الجهل بصورة القياس ، فهذا نشأ من الجهل بمادة القياس :

وهى المقدمات الصادقة اليقينية، والفرق بينها وبين غيرها .

فمهما سلم مالا يجب أن يسلم ، لزم منه لا محالة نتائج متناقضة .

فأما الأول من هذه الأمثلة: فهو قياس ألف من مقدمات وعظية خطابية ؛ إذ أخذ فيه شيء واحد، ووجد على وجه فحكم به على الجميع .

ونحن قد بينا أن الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع ؛ فكيف الحكم بجزئى واحد ؟

بل إذا كثرت الجزئيات ، لم تفد إلا الظن ، ثم لا يزال يزداد الظن قوة بكثرة الأمثلة ، ولكن لا ينتهى إلى العلم .

وأما الثانى : فمؤلف من مقدمات مشهورة جدلية سلم بعضها من حيث استبشع نقيضها :

إما لما فيه من مخالفة الجماهير .

وإما لما فيه من مخالفة ظاهر لفظ القرآن .

وكم من إنسان يسلم الشيء لأنه يستقبح منعه ، أو لأنه ينفر وهمه عن قبول نقيضه .

وقد نبهنا على هذا فى المقدمات .

وموضع المنع فيه وصف الله بالرحمة على الوجه الظاهر الذى فهمه العامة ، والله تعالى مقدس عنه . بل لفظ الرحمة والغضب مؤول فى حقه ، كلفظ (النزول) و (المجيء) وغيرهما .

فإذا أخذ بالظاهر وسلم لا عن تحقيق ، لزمت النتيجة الكاذبة .

وكونه وحيماً بالمعنى الذى تفهمه العامة مقدمة ليست أولية ، وليس يدل عليها قياس بالشرط المذكور .

فحل الغلط ترك التأويل فى محل وجوبه .

وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقيسة المتقدمين ؛ فإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ، أو التواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم .

وأما الثالث : فاليقين والصحيح أنه فعل إرادى .

وقول من قال :

لو كان إرادياً لما كان يحصل فى النوم .

ولكنه يحصل فيه .

فليس بإرادى .

فهو شرطى متصل استثنى فيه نقيض التالى ، واستنتج نقيض المقدم .

فصورة القياس صحيحة ، ولكن لزوم التالى للمقدم غير مسلم ؛ فإن الفعل الإرادى قد يحصل فى النوم . فكم من نائم يمشى خطوات مرتبة ، ويتكلم بكلمات منظومة .

وقوله (لو كان إرادياً لقدر على الامتناع منه فى كل وقت) فغير مسلم ؛ بل يأكل الإنسان ويبول بالإرادة ، ولا يقدر على الامتناع فى كل وقت ، لكن يقدر على الامتناع فى الجملة ، لا مقيداً بكل وقت .

فإن قيِّد بـ (كل وقت) كان كاذباً ، ولم يسلم لزوم التالى للمقدوم .

وأما الرابع : وهو أن كل موجود .

فإما متصل بالعالم .

أو منفصل .

فهى مقدمة وهمية ، ذكرنا وجه الغلط فيها ، وميزنا الوهميات ، وبينا أنها لا تصلح أن تجعل مقدمات فى البراهين .

وهو منشأ الضلال أيضاً فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ ، ولكن ذكر الموضع الذى يغلط الوهم فيه طويل ، يستقصى فى كتاب غير هذا الكتاب .

وأما الخامس : وهو وقوف الأرض فى الهواء فلا استحالة فيه . وقول القائل :

كل ثقيل فمائل إلى أسفل .

والأرض ثقيلة .

فينبغى أن تميل إلى أسفل . ومن ذلك يلزم أن تخرق الهواء ولا تقف .

غلط منشؤه إهمال لفظ (الأسفل) وأنه ما معناه ؟

فإن (الأسفل) يقابله (أعلى) فلا بد من جهتين متقابلتين .

وتقابل الجهتين :

إما أن يكون بالإضافة إلى رأس الآدمى ورجله ، حتى لو لم يكن آدمى ، لم يكن أسفل ولا أعلى . ولو انتكس آدمى ، لصار جهة (الأسفل) (أعلى) وهو محال .

وإما أن يكون (الأسفل) هو أبعد المواضع عن الفلك المحيط ، وهو المركز .

و (الأعلى) هو أقرب المواضع إلى المحيط .

فإن صح هذا فالأرض إذا كانت فى المركز[1] فهى فى أسفل سافلين ، لأن أسفل سافلين غاية البعيد عن المحيط ، وهو المركز ، ومهما جاوزت المركز فى أى جانب كان ، فارقت الأسفل إلى جهة الأعلى .

فإن كان المعنى بالأسفل هذا ، فما ذكروه ليس بمحال .

وإن كان المعنى بالأعلى والأسفل مايحاذى جهة رأسنا وقدمنا ، فما ذكروه محال :

فتأمل جداً ، حد الأسفل حتى يتبين لك أحد الأمرين ، وإنما تعرف ذلك بالنظر فى حقيقة الجهة ، وأنها بم تتحدد أطرافها المتقابلة ، ولا يمكن شرحه فى هذا الكتاب .

* * *

فإذن هذه الأغاليط نشأت من تسليم مقدمات ليست واجبة التسليم ، ومثاراتها قد جرى التنبيه عليها ، فليقس ما ذكرناه بما لم نذكره .

* * *

القسم الثالث[2] : شكوك تتعلق .

---

(١) هذا بناء على ما كان يرى قديماً من أن الأرض تقع فيما يصور المركز بالنسبة لسائر الكائنات ، فهى ثابتة ، وغيرها يتحرك حولها .

(٢) من أقسام مثارات خيال السوفسطائية .

بالنتيجة ، من وجه .

وبالمقدمات من وجه .

منها قولهم : هذه النتائج إن حصلت من المقدمات ، فالمقدمات بماذا تحصل ؟ وإن حصلت من مقدمات أخرى ، وجب التسلسل إلى غير النهاية ، وهو محال .

وإن كانت حصلت من المقدمات التي لا تفتقر إلى مقدمات ، فهل هي علوم حصلت في ذهننا منذ خلقنا ؟

أو حصلت بعد أن لم تكن ؟

فإن كانت حاصلة منذ خلقنا . فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها ؟ إذ ينقضي على الإنسان أطول عمره ، ولا يخطر بباله :

أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلا في ذهنه ، وهو غافل عنه ؟

وإن لم تكن حاصلة فينا أول الأمر ، ثم حدثت ، فكيف حدث علم لم يكن ، بغير اكتساب ، وتقدم مقدمة يحصل بها ، وكل علم مكتسب فلا يمكن إلا بعلم قد سبق ؟ ويؤدي إلى التسلسل ؟

قلنا : كل علم مكتسب ، فبعلم قد سبق اكتسب ، إذ العلم :

إما تصور .

أو تصديق .

والتصور بالحد ، وأجزاء الحد ينبغي أن تعلم قبل الحد .

فماذا ينفع قولنا في تحديد الخمر (إنه شراب مسكر معتصر من العنب) لمن لا يعرف (الشراب) و (المسكر) و (العنب) و (المعتصر) ؟

فالعلم بهذه الأجزاء سابق .

ثم هي أيضاً إن عرفت بالتحديد ، وجب أن يتقدمها علم بأجزاء الحد ، ويتسلسل ، ولكن ينتهي إلى تصورات هي أوائل عرفت بالمشاهدة ، بحس باطن ، أو ظاهر من غير تحديد ، وعليها ينقطع .

وكذلك التصديق بالنتيجة ؛ فإنه يستدعي تقدم العلم بالمقدمات لا محالة .

وكذلك المقدمات ، إلى أن يرتقي إلى أوائل حصل التصديق بها ، لا بالبرهان .

فيبقى قولهم : إن تلك الأوائل .

كيف كانت موجودة فينا ، ولا نشعر بها ؟

أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب ؟ ومتى حصلت ؟

فنقول : تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا ، فى كل حال ، ولكن إذا تمت غريزة العقل ، فتيك العلوم بالقوة لا بالفعل .

ومعناه : أن عندنا .

قوة تدرك الكليات المفردات ، بإعانة من الحس الظاهر والباطن .

وقوة مفكرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل ، وتقدر على نسبة المفردات بعضها إلى بعض .

وعندنا قوة تدرك ما أوقعت القوة المفكرة النسبة بينهما ، من المفردات .

والنسبة بينهما بالسلب والإيجاب .

فتدرك القديم والحادث ، وتنسب أحدهما إلى الآخر .

فتسبق القوة العاقلة إلى الحكم بالسلب ، وهو أن :

القديم لا يكون حادثاً .

وتنسب الحيوان إلى الإنسان ، فتقضى بأن النسبة بينهما الإيجاب ، وهو أن :

الإنسان حيوان :

وهذه القوة تدرك بعض هذه النسب من غير وسط ، ولا تدرك بعضها ، فتتوقف إلى الوسط . كما تدرك (العالم) و (الحادث) و (النسبة) بينهما . فلا تقضى :

بالسلب ؛ كما قضت بين القديم والحادث .

ولا بالإيجاب : كما قضت فى الحيوان والإنسان .

بل تتوقف إلى طلب وسط ، وهو أن تعرف أنه لا يفارق الحوادث فلا يسبقها ، وأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

فإن قيل : فهذه التصديقات قسمتموها :

إلى ما يعرف بوسط .

وإلى ما يعرف معرفة أولية بغير وسط .

ولكن هذه التصديقات يسبقها التصورات لا محالة ؛ إذ لا يعلم أن :

العالم حادث .

من لم يعلم (الحادث) مفرداً و (العالم) مفرداً .

ولا يعلم (الحادث) إلا من علم (وجوداً مسبوقاً بعدم) . ولا يعلم (الوجود المسبوق بعدم) من لا يعلم (العدم) و (الوجود) و (التقدم) و (التأخر) وأن (التقدم) هنا هو ل (العدم) و (التأخر) ل (الوجود) .

فهذه المفردات لا بد من معرفتها .

وأما مدركها، فإن كان هذا الحس ، فالحس لا يدرك إلا شخصاً واحداً ، فينبغي أن لا يكون التصديق إلا فى شخص واحد .

فإذا رأى شخصاً وجملته أعظم من جزئه ، فلم يحكم بأن كل[1] شخص فكله أعظم من جزئه، وهو لم يشاهد بحسه إلا شخصاً معيناً. فليحكم على ذلك الشخص المعين وليتوقف فى سائر الأشخاص ، إلى المشاهدة .

وإن حكم على العموم بأن :

كل كل فهو أعظم من الجزء .

فن أين له هذا الحكم ، وحسه لم يدرك إلا شخصاً جزئياً ؟

قلنا : الكليات معقولة ، لا محسوسة .

والجزئيات محسوسة لا معقولة .

والأحكام الكلية للعقل على الكليات المعقولة .

وينكشف هذا بالفرق بين المعقول والمحسوس :

فإن الإنسان معقول :

وهو محسوس يشاهد فى شخص زيد مثلا .

ونعنى بكونه مدركاً من وجهين :

أن الإنسان المحسوس قط لا يتصور أن يحس ، إلا مقروناً بلون مخصوص ، وقدر مخصوص ، ووضع مخصوص ، وقرب أو بعد مخصوص .

وهذه الأمور عرضية مقارنة للإنسانية ، ليست ذاتية فيها ، فإنها لو تبدلت لكان الإنسان هو ذلك الإنسان .

فأما الإنسان المعقول ، فهو إنسان فقط يشترك فيه (الطويل) و (القصير)

---

(١) يعنى كيف يمكن اتخاذ الحادثة الجزئية وسيلة لاستنباط حكم كلى ؟

و (القريب) و (البعيد) و (الأسود) و (الأبيض) و (الأصغر) و (الأكبر) اشتراكا واحداً .

فإذن عندك قوة يحضرها الإنسان مقترناً بأمور غريبة عن الإنسانية ، ولا يتصور أن تحضرها إلا مقرونة بهذه الأمور الغريبة فتسمى تلك القوة حساً وخيالا ، وعندك قوة أخرى يحضرها الإنسان مجرداً عن الأمور الغريبة. وإن فرضت أضدادها لم تؤثر فيه .

وتسمى تلك (قوة عاقلة) .

فقد ظهر لك أن :

بين إدراك الحس للشخص المعين الذى تكتنفه أعراض غريبة لا تدخل فى ماهيته .

وبين إدراك العقل بمجرد ماهية الشىء غير مقرون بما هو غريب عنه .

غاية التباعد .

والأحكام الكلية ، على الماهية الكلية المجردة عن المواد والأعراض الغريبة .

فإن قيل : وكيف حصل بمشاهدة شخص جزئى ، علم كلى ؟ وكيف أعان الحس على تحصيل ما ليس بمحسوس ؟

قلنا : الحس يؤدى إلى القوة الخيالية مُثُلَ المحسوسات وصورها ، حتى يرى الإنسان شيئاً ويغمض عينيه ، فيصادف صورة الشىء حاضرة عنده ، على طبق المشاهد ، حتى كأنه ينظر إليه بالقوة الخيالية ، غير قوة الحس .

وليست هذه القوة لكل الحيوانات ، بل من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنه ، بغيبة المحسوس .

وإنما بقاء هذه الصورة بالقوة الحافظة لما انطبع فى الخيال ؛ إذ ليس تحفظ الشىء ما يقبله ، بالقوة التى تقبله .

إذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه .

والشمع يقبل ويحفظ .

فالقبول بالرطوبة .

والحفظ باليبوسة .

ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت فى القوة الخيالية ، فالقوة الخيالية

تطالعها ، ولا تطالع المحسوسات الخارجية ؛ فإذا طالعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة ، وحيوان ، وحجر ، فتجدها .

متفقة فى الجسمية .

ومختلفة فى الحيوانية .

فتميز مافيه الاتفاق، وهو الجسمية ، وتجعله كليا واحداً ، فتعقل الجسم المطلق .

وتأخذ ما فيه الاختلاف ، وهو الحيوانية ، وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن .

ثم تعرف ما هو ذاتى .

وما هو غريب .

فتعلم أن الجسمية للحيوان ذاتى ؛ إذ لو انعدم لانعدام ذاته .

وأن البياض للحيوان ليس كذلك .

فيتميز عندها .

الذاتى من غير الذاتى .

والأعم من الأخص .

وتكون تلك مبادئ التصورات النوعية .

فهذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الإحساس، وليست محسوسة ، ولا يتعجب من أن يحصل مع الإحساس ، ما ليس بمحسوس ؛ فإن هذا موجود للبهائم ؛ إذ الفأرة تميز السنور وتدركه بالحس ، وتعرف عداوته لها . والسخلة[1] تدرك موافقة أمها لها فتتبعها .

والعداوة ، أو الموافقة ، ليست بمحسوس ، بل هى مدرك قوة عند الحيوان تسمى (الوهم) أو (المميز) وهى لـ (الحيوان) كـ (العقل) لـ (الإنسان) .

وللإنسان أيضاً ذلك (المميز) مع (العقل) .

فإذن يحصل لـ (العقل) من الجزئيات الخيالية ، مفردات كلية تناسب (الخيال) من وجه وتفارق من وجه .

(١) قال فى المختار (السخلة : لولد الغنم من الضأن والمعز ، ساعة وضعه ، ذكراً كان أو أنثى . وجمعه « سخل » بوزن فلس ، و « سخال » بالكسر) .

وسنبين وجه مناسبته له ومفارقته له فى كتاب (أحكام الوجود وأقسامه)

وحاصل الكلام : أن العلوم الأول : بالمفردات تصوراً ، وبمالها من النسب تصديقاً — تحدث فى النفس من الله تعالى ، أو من ملك من ملائكته ، عند حصول قوة العقل للنفس ، وعند حصول مثل المحسوسات فى الخيال ، ومطالعته لها .

والقوة العقلية كأنها القوة الباصرة فى العين .

ورؤية الجزئيات الخيالية ، كتحديق البصر إلى الأجسام المتلونة .

وإشراق نور الملك على النفوس البشرية ، يضاهى إشراق نور السراج على الأجسام المتلونة ، أو إشراق نور الشمس عليها .

وحصول العلم بنسبة تلك المفردات ، يضاهى حصول الإبصار بائتلاف ألوان الأجسام .

ولذلك شبّه الله تعالى هذا النور على طريق ضرب مثال محسوس بـ ﴿ مِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ .

وإن بان لك أن النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ، ولا هو منطبع فى جسم كان قوله تعالى ﴿ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴾ موافقة لحقيقته ، فى براءته عن الجهات كلها .

وإن لم يبين لك ذلك بطريق النظر ، فيكون تأويل هذا التمثيل على وجه آخر .

والمقصود من هذا كله أن يتضح لك وجه حصول العلوم الأولية تصوراً وتصديقاً ؛ فإن معرفة ذلك من أهم الأمور .

وإياه قصدنا ، وإن أوردناه فى معرض إبطال السفسطة .

فهذا مدخل واحد من مداخل المتشككين ، وأهل الحيرة ، وقد كشفناه .

* * *

ومنها قولهم : إن الطريق الذى ذكرتموه فى الأنتاج لا ينتفع به ؛ لأن من علم المقدمات على شرطكم ، فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات ، بل فى المقدمات عين النتيجة ؛ فإن من عرف :

أن الإنسان حيوان .

وأن الحيوان جسم .

فيكون قد عرف فى جملة ذلك :

أن الإنسان جسم .

فلا يكون العلم بكونه جسماً ، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات .

قلنا : العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين .

وأما مثال الإنسان والحيوان ، فلا نورده إلا للمثال المحض، وإنما ينتفع به فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلا ، وليس هذا من هذا الجنس ، بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده .

فقد يعلم الإنسان :

أن كل جسم مؤلف .

وأن مؤلف حادث .

وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم ، وأن الجسم حادث .

فنسبة الحدوث إلى الجسم .

غير نسبة الحدوث إلى المؤلف .

وغير نسبة المؤلف إلى الجسم .

بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين ، وإحضارهما معاً فى الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة[1] .

---

(١) من المهم أن أسجل هنا أن المناطقة الأقدمين قد سبقوا المحدثين إلى الاعتراض على القياس ، وأن الاعتراض الذى يوجهه المناطقة المحدثون ضد القياس ويصورونه بأنه استدلال دورى فاسد ، هو اعتراض قديم فطن له المناطقة الأقدمون ، قبل المناطقة المحدثين .

ولا يسعنى إلا أن أسجل هنا أيضاً أن فى جواب الغزالى عن هذا الاعتراض القديم الذى تشبث به المحدثون غموضاً ؛ فإن دعواه أن العلم بالنتيجة التى هى مثلا (الجسم حادث) علم جديد حادث ، يحصل عند حصول مقدمتين سابقتين هما (كل جسم مؤلف) و (كل مؤلف حادث)

يتوقف قبولها على بيان الطريق الذى منه حصلنا على العلم بالكبرى القائلة (كل مؤلف حادث)

فإن كنا قد عرفنا هذه المقدمة بطريق الاستقراء بأن استقرينا أنواع المؤلفات ، ومن بينها الجسم ، فعرفنا أن (كل مؤلف حادث) يكون العلم بالنتيجة القائلة (الجسم حادث) ليس جديداً ، لأننا عرفناه سابقاً باعتباره جزئياً من جزئيات القضية الكلية القائلة (كل مؤلف). نعم إنه قد يحدث أن نسهو عن

فإن قال قائل : إذا عرفت أن كل اثنين زوج ، فهذا الذى فى يدى زوج أم لا ؟ . فإن قلت : لا أدرى فقد بطل دعواك بأن كل اثنين زوج ، فإنه اثنان ولم تعرف أنه زوج .

وإن قلت : أعرفه . فما هو[1] ؟

قلنا : قد يجاب عن هذا بأن من قال :

الجزئيات التى استقريناها ، والتى انتهينا من تتبعها إلى القضية الكلية القائلة (كل مؤلف حادث) ونكتفى عن استمرار استحضارها فى الذهن باستحضار الضابط العام الكلى الذى استخلصناه من تتبعها .

وهو (كل مؤلف حادث) .

فالعودة عن طريق القياس القائل :

الجسم مؤلف

وكل مؤلف حادث

إلى معرفة أن :

الجسم حادث .

لا تزيد على أكثر من تذكير بمعلوم سابق .

فانا كنا قد عرفنا ونحن نستقرى جزئيات (كل مؤلف حادث) كل ما يشمله الوصف العنوانى الذى هو (التأليف) .

و (الجسم) مما يشمله هذا الوصف العنوانى .

وعرفنا أيضاً أن الجسم باعتباره مؤلفاً حادث ، قبل أن نعرف أن (كل مؤلف حادث) فالقياس إذن لم يفدنا علماً جديداً ، وإنما قصاره أنه ذكرنا بمعلوم سابق كنا قد سهونا عنه .

وفرق كبير :

بين اكتساب علم جديد .

وبين تذكر علم قديم ذهل عنه .

فإن كانت وظيفة القياس هى تحصيل الأمر الثانى الذى هو التذكير ، منعنا ، أن يكون التذكير إفادة لعلم جديد .

وإن كانت وظيفة القياس هى تحصيل الأول ، الذى هو اكتساب علوم جديدة ، منعنا ذلك ما دام طريق تحصيل الكبرى التى هى مثلا (كل مؤلف حادث) هو الاستقراء .

فإن كان طريق تحصيل الكبرى شيئاً غير الاستقراء ، فليذكره الغزالى حتى نبحثه .

وربما تناولت هذا الموضوع فى المقدمة بشمول أكثر مما هنا ، وإن لم أفعل ، فأحيل القارئ إلى ما كتبناه بخصوص ذلك فى مقدمتنا ل (لمنطق الإشارة) . طبع دار المعارف .

(١) أقول : هذا أيضاً اعتراض على القياس من حيث إفادته جديداً ، ولكنه ليس بذى خطر

إنه كل اثنين زوج .

فيعنى به .

أن كل اثنين ، نعرفه اثنين ، فهو زوج .

وما فى يدك لم نعرف أنه اثنان .

وهذا الجواب فاسد ، بل كل اثنين فهو فى نفسه زوج ، سواء عرفناه أو لم نعرفه .

ولكن الجواب : أن نقول : إن كان ما فى يدك اثنين ، فهو زوج .

فإن قلت : فهل هو اثنان ؟

فأقول : لا أدرى ، وهذا الجهل لا يضاد قولى : إن كل اثنين زوج بل ضده أن أقول :

كل اثنين ليس بزوج .

أو بعض الاثنين ليس بزوج .

فإذن ينبغى أن تتعرف أنه :

هل هو اثنان ؟

فإن عرفنا أنه اثنان ، علمنا أنه زوج ، وأخطرنا ذلك بالبال .

* * *

ويتصور أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين ، فكم من شخص ينظر إلى :

بغلة منتفخة البطن ، فيظن أنها حامل .

ولو قيل له : أما تعلم أن هذه بغلة ؟ فيقول : نعم .

ولو قيل له : أما تعلم أن البغل لا تحمل ، لقال : نعم .

فلو قيل : فلم غفلت عن النتيجة ، وظننت ضدها ؟ فيقول : لأنى كنت غافلا عن تأليف المقدمتين ، وإحضارهما جميعا فى الذهن ، متوجها إلى طلب

النتيجة[١] .

* * *

فقد انكشف[٢] بهذا أن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة ،

---

(١) هذه محاولة أخرى من الغزالى لإثبات أن العلم بالنتيجة علم جديد ، غير العلمين الحاصلين بالمقدمتين .

والاستمرار فى هذه المحاولة ، هو استمرار فى معالجة الاعتراض القديم الحديث ضد القياس .

وعندى أن هذه المحاولة غير ناجحة أيضاً ؛ لأن الغزالى يفترض فى الشخص الذى ظن البغلة المنتفخة البطن حاملا ، أنه :

يعلم أنها بغلة .

ويعلم : . أن البغال لا تحمل .

ولكنه غافل فقطع عن تأليف المقدمتين وربطهما بعضهما ببعض ، فتأدت هذه الغفلة إلى عدم معرفة النتيجة .

ولو صح للغزالى ما ذكره ، لصح أن العلم بالنتيجة ، هو علم جديد ، غير العلم بالمقدمتين ، ولكن يبدو لى أن التصوير لحال الشخص الذى ظن البغلة المنتفخة البطن حاملا ، هو أنه كان ذاهلا ، عن كونها بغلة ، ولا حظها بعنوان كونها حيواناً من فصيلة الخيل والحمير والبغال . وملاحظته لها بهذا العنوان العام هو الذى سوغ له اعتبارها حاملا .

وأما لو لم يكن ملاحظاً لها بهذا المعنى العام ، بل بأنها على وجه التحديد بغلة ، ولم يكن غائباً عن باله أن البغال لا تحمل ، فلا يتأتى إطلاقاً أن يتصورها حاملا . فلا بد أن يكون غافلا :

إما عن كونها بغلة ، فلاحظها بالمعنى العام الشامل للفصيلة كلها .

وإما عن أن البغال لا تحمل .

أما لو كان مستحضراً لهذين الأمرين ، فلا يعقل أن يظن أنها حامل .

ولا عبرة بقول الغزالى (فلو قيل : فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدها – يعنى بعد علم المتقدمين – فيقول : لأنى كنت غافلا عن تأليف المقدمتين وإحضارهما جميعاً فى الذهن) .

فانه ليس للتأليف كل هذه الخطورة ، فى القياسات الواضحة ، مثل قياس البغلة الذى معنا . والغزالى نفسه نص فى الفصل المعنون (الصنف السابع فى الأقيسة المركبة والناقصة) يهون فيه من شأن التأليف فى الأقيسة الواضحة ، فهو يقول (ومن جملة التركيبات ما تترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات ، ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة وتترتب بعضها على بعض ، وتساق إلى نتيجة واحدة) ثم يقول :

(والمقصود أن الكلمات الجارية فى المحاورات كلها أقيسة محرفة ، غيرت تأليفاتها للتسهيل ، فلا ينبغى أن يغفل الإنسان عنها بالنظر إلى الصور ، بل ينبغى أن لا يلاحظ إلا الحقائق المعقولة ، دون الألفاظ المنقولة) .

ومعنى ذلك أن التأليف ليس له فى الأقيسة خطورة تؤدى إلى تعطيل العلم بالنتيجة رغم العلم بالمقدمتين .

وإذن فلا يعقل أن يكون من رأى البغلة مستحضرا المقدمتين القائلتين (هذه بغلة) و (البغال لا تلد) ثم يفوت عليه عدم ملاحظة تأليفهما غير مدرك للنتيجة ، وهى : أن البغلة لا تلد .

فعدم إدراك هذه النتيجة ، مرده إلى عدم استحضار المقدمتين نفسيهما – لا تأليفهما – أو أحدهما .

(٢) أقول : إنه لم ينكشف .

دخول الجزئيات تحت الكليات ، فهى علم زائد عليها بالفعل .

* * *

ومنها قول بعض المتشككين : إنك لو طلبت بالتأمل علما ، فذلك العلم تعرفه ، أم لا ؟

فإن عرفته ، فلم تطلبه ؟

وإن لم تعرفه ، فإن حصلته ، فمن أين تعلم أنه مطلوبك ؟ وهل أنت إلا كمن يطلب عبداً آبقا لا يعرفه ، فإن وجده لم يعرف أنه هو ، أم لا ؟

فنقول : العلم الذى نطلبه ، نعرفه من وجه ، ونجهله من وجه ؛ إذ نعرفه بالتصور بالفعل ، ونعرفه بالتصديق بالقوة . ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل .

فإنا إذا طلبنا العلم بأن العالم حادث ، فنعلم (الحدوث) و (العالم) بالتصور ، وإنا قادرون على التصديق به ، إن ظهر حد أوسط بين العالم والحدوث ، كمقارنة الحوادث أو غيرها ؛ فإنا نعلم أن المقارن للحوادث حادث .

فإن علمنا أن العالم مقارن للحوادث ، علمنا بالفعل أنه حادث .

وإذا علمناه ، عرفنا أنه مطلوبنا

إذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل ، لما عرفنا أنه المطلوب .

ولو كنا نصدق به بالفعل لما كنا نطلبه .

كالعبد الآبق

نعرفه بالتصور والتخيل من وجه .

ونجهل مكانه .

فإذا أدركه الحس فى مكانه دفعة ، علمنا أنه المطلوب .

ولو لم نكن نعرفه ، لما عرفناه عند الظفر به .

فلو عرفناه من كل وجه ، أى عرفنا مكانه ، لما طلبناه .

* * *

فهذا ما أردنا أن نورده من الشبه المشككة المحيرة للسوفسطائية .

ولم يكن الغرض فى إيراده مناظرتهم ، بل الكشف عن هذه الدقائق ؛ فإن

طالب اليقين بمسالك البراهين ، ينتفع بمعرفتها غاية الانتفاع ، وإلا فالسوفسطائى كيف يناظر ؟ ومناظرته فى نفسه اعتراف بطريق النظر .

ولا ينبغى أن يتعجب من اعتقاد السفسطة والحيرة ، مع وضوح المعقولات، فإن ذلك لا يتفق إلا على الندور لمصاب فى عقله بآفة ؛ فإنا نشاهد جماعة من أرباب المذاهب هم السوفسطائية ، والناس غافلون عنهم .

فكل من يناظر فى إيجاب التقليد وإبطال النظر ، سوفسطائى فى الزجر عن النظر ، لا مستند لهم إلا أن العقول لا ثقة بها ، والاختلافات فيها كثيرة ، فسلوك طريق الأمن وهو التقليد ، أولى .

فإذا قيل لهم : فهل قلدتم صدق نبيكم ، وتميزون بينه وبين الكاذب ؟ أم تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى ؟

فإن كان كتقليدهم ، فقد جوزتم كونكم مبطلين ، وهذا كفر عندكم .

وإن لم تجوزوه ، فتعرفونه بالضرورة أو بنظر العقل ؟

فإن عرفتموه بالنظر ، فقد أثبتم النظر .

* * *

وقد اختلف الناس فى هذا النظر ، وهو تصديق الأنبياء ، كما اختلفوا فى سائر النظريات .

وفى إثبات صدق الأنبياء بالمعجزات ، من الأغوار والأغماض ما لا يكاد يخفى على النظار ، وبهذا الاعتقاد صاروا أخس رتبة من السوفسطائى ؛ فإنهم متشبثون بإنكار النظر ، ونافون إذ أثبتوا النظر فى معرفة صدق النبى .

وأما السوفسطائى فقد طرد قياسه فى إنكار المعرفة الكلية .

ومن هذا الجنس باطنية الزمان ، فإنهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظار ودعوا إلى اعتقاد بطلان نظر العقل ، ثم دعوا إلى تقليد إمامهم المعصوم .

وإذا قيل لهم : بماذا عرفتم عصمة إمامكم ، وليس يمكن دعوى الضرورة فيه ؟

دعوا فيه إلى أنواع من النظر يشترك استعمالها فى الظنيات ، ولا تعرض على اثنين إلا ويختلفان فيها ، ولا يستدلون بكونه نظريا واقعا فى محل الاختلاف على بطلانه ،

ويحكمون على سائر النظريات بالبطلان ، لتطرق الخلاف فيها .

وهذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل ، فيجرى مجرى الجنون ، ولكن لا يسمى جنوناً ، والجنون فنون .

والذين ينخدعون بأمثال هذه الخيالات هم أخس من أن نشتغل بمناظرتهم فلنقتصر على ما ذكرناه ، فى بيان أسباب الحيرة . والله أعلم . . .

النظر الرابع
فى
لواحق القياس
وفيه فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة البراهين

فصل
فى
الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة

اعلم أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء (قياس العلة) وسماه المنطقيون (برهان اللم) أى ذكر ما يجاب به عن لِـمَ .

وإن لم يكن علة ، سماه الفقهاء (قياس الدلالة) والمنطقيون سموه (برهان الإن) أى هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر ، من غير بيان علته .

ومثال قياس العلة من المحسوسات ، قولك :

هذه الخشبة محترقة .

لأنها أصابتها النار .

وهذا الإنسان شبعان .

لأنه آكل الآن .

وقياس الدلالة عكسه ، وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج ، فنقول :

هذا شبعان .

فإذن هو قريب العهد بالأكل .

وهذه المرأة ذات لبن .

فهى قريبة العهد بالولادة .

ومثاله من الفقه قولك :

هذه عين نجسة .

فإذن لا تصح الصلاة معها .

وقياس الدلالة عكسه ، وهو أن تقول :

هذه عين لا تصح الصلاة معها .

فإذن هى نجسة .

وبالجملة الاستدلال بالنتيجة على المنتج ، يدل على وجوده فقط ، لا على علته ؛ فإنا نستدل :

بحدوث العالم على وجود المحدث .

وبوجود الكتابة المنظومة على علم الكاتب .

ونجعل الكتابة حدا أوسط ، والعلم حدا أكبر ، ونقول :

كل من كتب منظوماً ، فهو عالم بالكتابة .

وهذا قد كتب منظوماً ، فهو عالم بالكتابة .

والكتابة ليست علة للعلم ، بل العلم أولى بأن نقدر عليته .

وكذلك إذا تلازمت نتيجتان بعلة واحدة ، جاز أن يستدل بإحدى النتيجتين على الأخرى ، فيكون قياس دلالة .

ومثاله من الفقه قولنا :

إن الزنا لا يوجب المحرمية .

فلا يوجب حرمة النكاح .

فإن تحريم النكاح ، وحل النظر ، متلازمان ، وهما نتيجتان للوطء المقتضى لحرمة المصاهرة .

فإذا ثبت تلازمهما لعلة واحدة ، دل وجود إحداهما على وجود الأخرى ، فإن اختلف شرطهما ، لم يمكن الاستدلال ؛ لاحتمال افتراقهما فى الشرط .

وكما انقسم قياس الدلالة إلى نوعين .

فقياس العلة أيضا ينقسم إلى قسمين :

الأول : ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة ، ولا يكون علة لوجود الأكبر فى نفسه ، كقولنا :

كل إنسان حيوان .

وكل حيوان جسم .

فكل إنسان جسم .

فالإنسان إنما كان جسما من قبل أنه حيوان .

والجسمية أولا للحيوان ، ثم يسببه للإنسان .

فإذن الحيوان علة لحمل الجسم على الإنسان ، لا لوجود الجسمية ؛ فإن الجسمية تتقدم بالذات فى ترتيب الأنواع والأجناس على الحيوان .

واعلم أن ما ثبت للنوع من حمل الجنس عليه ، وكذا جنس الجنس ، وكذا الفصول والحدود ، واللوازم ؛ إنما تكون من جهة الجنس ، ويكون الجنس علة فى حمله على النوع ، لا فى وجود ذات المحمول ، أعنى محمول النتيجة .

والقسم الثانى : ما يكون علة لوجود الحد الأكبر على الإطلاق ، لا كهذا المثال .

وقد لا يكون على الإطلاق ، كالشىء الذى له علل متعددة ؛ فإن آحاد العلل لا يمكن أن تجعل علة للحد الأكبر مطلقا ، بل هى علة فى وقت مخصوص ، ومحل مخصوص .

ومثاله فى الفقه : أن العدوان علة للتأثيم على الإطلاق .

والزنا علة للرجم على الإطلاق .

والردة ليست علة للقتل على الإطلاق .

فإن القتل يجب على سبيل القصاص وغيره ، ولكن تكون علة للقتل فى حق شخص مخصوص . وذلك لا يخرجه عن كونه قياس العلة .

فصل
فى
بيان اليقين

البرهان الحقيقى ما يفيد شيئا لا يتصور تغيره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ، فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبدا . وأعنى بذلك أن الشىء لا يتغير ،

وإن غفل إنسان عنه ؛ كقولنا :

الكل أعظم من الجزء .

والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

وأمثالها .

فالنتيجة الحاصلة منها أيضا تكون يقينية .

والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا ، مقترنا بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا ؛ فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه ، والذهول عنه ، لم ينقدح ذلك في نفسك أصلا ؛ فإن اقترن به تجوز الخطأ وإمكانه ، فليس بيقيني .

فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان . فإن عرفته معرفة على حد قولنا ، فقيل لك خلافه ، حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة ، وأجلهم في النظر والعقليات درجة ، وأورث ذلك عندك احتمالا ، فليس اليقين تاما . بل لو نقل عن نبيّ صادق نقيضه ، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل ، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق .

فإن لم يقبل التأويل فَتَشُكُّ في نبوة من حكى عنه ، بخلاف[1] ما عقلت ، إن كان ما عقلته يقينيا . فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تاما .

فإن قلت : ربما ظهر لي برهان صدقه ، ثم سمعت منه ما يناقض برهانا قام عندي .

فأقول : وجود هذا يستحيل ، كقول القائل : لو تناقضت الأخبار المتواترة فما السبيل فيها ، كما لو تواتر وجود مكة ، وعدمها ؟ فهذا محال .

فالتناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها ، محال . فإن رأيتها متناقضة فاعلم أن أحدهما ، أو كلاهما ، لم يتحقق فيه الشروط المذكورة ، فتفقّد مظان الغلط والمثارات السبع التي فصلناها .

وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية ، ولا تكون أولية ، بل ربما تكون محمودة مشهورة ، أو وهمية .

---

(١) كذا في الأصل ، ولعلها (خلاف) بدل (بخلاف) .

ولا ينبغى أن تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذى وصفناه .

وكما يظن فيما ليست أولية أنها أولية ، فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية ، فيشكك فيها ، ولا يتشكك فى الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة ، بمجاحدة الجليات حتى تأنس النفس بسماعها ، فيشك فى اليقينى .

كما أنه قد يتكرر على سمعه ما ليس يقينا من المحمودات ، فتذعن للتصديق به ، وتظن أنه يقينى بكثرة سماعه ، وهذا أعظم مثارات الغلط ، ويعز فى العقلاء من يحسن الاحتراز من الاغترار به .

فإن قلت : فمثل هذا اليقين عزيز يقل وجوده ، فتقل به المقدمات .

قلنا : ما يتساعد فيه الوهم ، والعقل ، من الحسابيات ، والهندسيات ، والحسيات ، كثير ، فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات . وكذا المعقولات التى لا تحازيها الوهميات .

فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر فى الإلهيات ، ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذى ذكرناه ، إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات ، وإيناسها بالعقليات المحضة .

وكلما كان النظر فيها أكثر ، والجد فى طلبها أتم ، كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب .

ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه ، بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسالكه فى ممارسة العلوم ، وطول التأمل ، حتى يصل إلى ما وصل إليه ، إن كان : صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صافى الذهن .

وإن فارقه فى الذكاء ، أو فى الحدس ، أو تولى الاعتبار الذى تولاه ، لم يصل إلى ما وصل إليه ، وعند ذلك يقابل ما يحكيه عن نفسه بالإنكار ، ويشتغل بالتهجين والاستبعاد .

وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحا ، بل لا يبث إليه أسرار ما عنده ؛ فإن ذلك أسلم لجانبه ، وأقطع لشغب الجهال .

فما كل ما يرى يقال . بل صدور الأحرار قبور الأسرار .

فصل
فى
أمهات المطالب

اعلم أن المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها ، أربعة أقسام ، بسبب انتساب كل واحد إلى الصيغة التى بها يسأل عنه .

الأول : مطلب (هل) وهذا السؤال ، أعنى صيغة (هل) يتوجه نحو طلب وجود الشيء فى نفسه . كقولنا :

هل الله موجود ؟

وهل الخلاء موجود ؟

أو نحو وجود صفة أو حال لشيء ، كقولنا :

هل الله مريد ؟

وهل العالم حادث ؟

فيسمى الأول : مطلب (هل مطلقا)

والثانى مطلب (هل مقيدا)

والثانى : مطلب (ما) ويعرف به التصور ، دون التصديق ، وذلك .

إما بحسب الاسم ، كقولك :

ما الخلاء ؟ وما عنقاء مغرب ؟ أى ما الذى تريد باسمه ؟

وهذا يتقدم كل مطلب ؛ فإن من لم يفهم معنى (العالم) و (الحدوث) لا يمكن أن يسأل :

هل العالم موجود ؟

ومن لم يتصور معنى الدال لا يمكنه أن يسأل عن وجوده .

وإما أن يكون الطلب بحسب حقيقة الذات ، كقولك :

ما الإنسان ؟ وما العقار ؟

وأنت تطلب به حده ، إذا عرفت أن المراد باسم (العُقار) هو الخمر .

وهذا يتأخر عن مطلب (هل) فإن من لا يعتقد للخمر وجوداً ، لا يسأل عن حده .

والثالث : مطلب (لم) وهو طلب العلة لجواب (هل) كقولك :

لم كان العالم حادثا ؟

وهو إما طالب علة التصديق ، كقولك :

لمَ قلتَ إن الله موجود ؟

فإنه لا يطلب العلة فى وجوده ، بل العلة فى وقوع التصديق بوجوده ؛ وهو برهان (الإن) بلغة المنطقيين ، وقياس (الدلالة) بلغة المتكلمين .

وإما طلب علة الوجود ، كقولك :

لمَ حدث العالم ؟

فنقول : لإرادة مُحْدِثه .

والرابع : مطلب (أى) وهو الذى يطلب به تميز الشىء عما عداه .

فهذه أمهات المطالب والأسئلة .

فأما مطلب (أين) و (متى) و (كيف) فليست من الأمهات ؛ فإنها داخلة بالقوة تحت مطلب (هل المقيد) إن وقع التفطن له بالسؤال بصيغة (هل) وإن لم يقع كانت مطالب خارجة عما عددناها .

فصل
فى
بيان معنى الذاتى والأولى

أما الذاتى فيطلق على وجهين :

أحدهما : أن يكون المحمول مأخوذا فى حد الموضوع ، مقوما له ، داخلا فى حقيقته ، كقولنا :

الإنسان حيوان .

فيقال : الحيوان ذاتى للإنسان . أى هو مقوم له كما سبق بيانه .

وإما أن يكون الموضوع مأخوذًا فى حد المحمول ، كقولنا :
بعض الحيوان إنسان .
فإن المحمول هو الإنسان ها هنا ، لا الحيوان .
والإنسان لا يؤخذ فى حد الحيوان ، بل الحيوان يؤخذ فى حد الإنسان .
فكل شيئين لا يؤخذ أحدهما ، فى حد الآخر ، فليس أحدهما ذاتيا للآخر .
وقد يمثل بـ (الفطوسة فى الأنف) فإنه ذاتى للأنف ، بالمعنى الأخير ، إذ لا يمكن تحديد الفطوسة إلا بذكر (الأنف) فى حده .

وأما الأولى : فإنه يقال أيضا على وجهين :
أحدهما : ما هو أولى فى العقل ، أى لا يحتاج فى معرفته إلى وسط ، كقولنا : الاثنان أكثر من الواحد .
والثانى : أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول ، أو سلبه ، على معنى آخر أعم من الموضوع ، فإذا قلنا :
الإنسان يمرض ولا يصح .
لم يكن أوليا له بهذا المعنى ؛ إذ يقال على ما هو أعم منه ، وهو الحيوان .
نعم هو للحيوان أولى ، لأنه لا يقال على ما هو أعم منه ، وهو الجسم .
وكذلك قبول الانتقال للحيوان ، ليس بأولى ؛ إذ يقال على ما هو أعم منه ، وهو الجسم ؛ فإنه لو ارتفع الحيوان ، بقى قبول الانتقال ، ولو ارتفع الجسم لم يبق .

فصل
فى
ما يلتئم به أمر البراهين

وهى ثلاثة :

مبادئ ومرضوعات ومسائل

فالموضوعات : نعنى بها ما يبرهن فيها .

والمسائل : ما يبرهن عليها .

والمبادئ : ما يبرهن بها .

والمراد بـ (المبادئ) المقدمات ، وقد ذكرناها .

وأما الموضوعات : فهى الأمور التى توضع فى العلوم ، وتطلب أعراضها الذاتية ، أعنى الذاتية بالمعنى الثانى من المعنيين المذكورين .

ولكل علم موضوع :

فموضوع الهندسة : المقدار .

وموضوع الحساب : العدد .

وموضوع العلم الملقب بالطبيعى : جسم العالم من جهة ما يتحرك ويسكن .

وموضوع النحو : لغة العرب ، من جهة ما يختلف إعرابها .

وموضوع الفقه : أفعال المكلفين ، من جهة : ما ينهى عنها ، أو يؤمر بها ، أو يباح أو يندب ، أو يكره .

وموضوع أصول الفقه : أحكام الشرع ، أعنى : الوجوب ، والحظر ، والإباحة ؛ من جهة ما تدرك به من أدلتها .

وموضوع المنطق : تمييز المعقولات وتلخيص المعانى .

* * *

وأما المسائل : فهى القضايا الخاصة بكل علم ، التى يطلب المعرفة فى العلوم بأحد طرفيها :

إما النفى وإما الإثبات

كقولنا فى الحساب :

هذا العدد إما زوج وإما فرد .

وفى الهندسة :

هذا المقدار مساو أو مباين .

وفى الفقه :

هذا الفعل حلال ، أحرام ، أو واجب .

وفى العلم الإلهى :

هذا الموجود قديم ، أو حادث .

وهذا الموجود له سبب أو ليس له سبب .

* * *

والمقصود أن محمول المسائل إن كان مطلوبا بالنظر ، فلا يجوز أن يكون ذاتيا للموضوع بالمعنى الأول ؛ لأنه إذا كان كذلك ، كان معلوما قبل العلم بالموضوع ؛ فإن الحيوان الذى هو ذاتى للإنسان بمعنى أنه وجد فى حده ، لا يجوز أن يكون مطلوبا ؛ فإن من عرف الإنسان ، فقد عرف كونه حيوانا قبله لا محالة ؛ فإن أجزاء الحد يتقدم العلم بها ، على العلم بالمحدود

ولكن الذاتى بالمعنى الثانى ، هو المطلوب .

وأما كل محمول ليس بالمعنى الثانى ، ولا بالمعنى الأول ؛ فإنه يسمى غريبا ، كقولنا فى الهندسة ، عند النظر فى الخطوط :

هذا الخط حسن ، أو قبيح .

لأن الحسن والقبح لا يؤخذ فى حد الخط ، ولا الخط فى حده ، بل الذاتى لذاته مستقيم ، أو منحنى ، وأمثاله .

وكذا قولنا فى الطب :

هذا الجرح مستدير ، أو مربع .

فإنه محمول غريب للجرح ؛ إذ لا يؤخذ واحد منهما فى حد الآخر ، وإنما هو ذاتى للأشكال .

وقد يكون المحمول ذاتيا للموضوع ، بالمعنى الثانى ، ولكن يكون غريبا بالإضافة إلى العلم الذى يستعمل فيه ، كقولنا فى الفقه .

هذه الحركة سريعة ، أو بطيئة .

فإن السرعة والبطء ذاتى للحركة ، ولكن إنما يطلب فى العلم الطبيعى .

والمطلوب فى الفقه ذاتى آخر ، وهو كونه واجبا ، أو محظورا ، أو مباحا .

وإذا قلنا فى العلم الطبيعى :

هذا الفعل حلال ، أو حرام .

كان غريبا من العلم .

فإن قيل : فهل يجوز أن يكون المحمول فى المقدمتين ذاتيًّا بالمعنى الأول ؟

قلنا : لا . لأنه إن كان كذلك تكون النتيجة معلومة ؛ فإذا قلنا :

الإنسان حيوان .

والحيوان جسم .

فالإنسان جسم .

كان العلم بالنتيجة غير مطلوب ؛ فإن من عرف الإنسان فقد عرف جميع أجزاء حده ، وهو (الجسم) و (الحيوان) .

نعم لا يبعد أن لايكون كل واحد ذاتيا بالمعنى الثانى ، بل إن كان أحدهما ذاتيا بالمعنى الثانى كفى ، سواء كان هى الصغرى ، أو الكبرى .

فإن قيل: فلِم قلتم: إن الذاتى بالمعنى الأول لايكون مطلوبا . ونحن نطلب العلم بأن النفس جوهر ، أم لا ؟ والجوهرية للنفس ذاتية ؛ إذ من عرف النفس فيعرف كونه جوهرا ؛ إن كان جوهرا .

قلنا : من عرف النفس لم يتصور منه طلب كونه جوهرا ؛ إذ معرفة جوهريته سابقة على المعرفة به . لكنا إذا طلبنا أن النفس جوهر أم لا ؟ لم نكن عرفنا من النفس إلا أمرا عارضا له ، وهو المحرك، والمدرك ؛ ويكون ذلك مثل الأبيض للثلج .

والمطلوب جنس المعروض له ، وهو غير مقوم لماهية العارض ، أعنى الجوهرية ليس مقوما للمدرك والمحرك تقويم الذاتيات .

وكذلك كلما حصل عندنا خياله ، أو اسمه لا حقيقته ، أمكن أن نطلب جنس ذلك الذى حصل لنا اسمه أو خياله .

فأما على غير هذا الوجه فلا يمكن .

فصل

فى

حل شبهة فى القياس الدورى

فإن قال قائل : فلم قضيتم ببطلان البرهان الدورى ؟

ومعلوم أنه إذا سأل الإنسان عن الأسباب والمسببات على ما أجرى الله سنته بارتباط البعض منها بالبعض ، ففيها ما يرجع بالدور إلى الأول ؛ إذ يقال :

لم كان السحاب ؟

فيقال : لأنه كان بخارا فكثف وانعقد .

فقيل : لم كان البخار ؟

فيقال : لأن الأرض كانت ندية ، فأثر الحر فيها ، فتبخرت أجزاء الرطوبة ، وتصعدت .

فقيل : ولم كانت الأرض ندية ؟

فقيل : لأنه كان مطر .

فقيل : ولم كان المطر ؟

فقيل : لأنه كان سحاب .

فرجع بالدور إلى السحاب ؛ فكأنه قيل : لم كان السحاب ؟ فقلت لأنه كان السحاب .

والدورى باطل ، سواء كان الحد المتكرر تخلله واسطة ، أو وسائط أو لم يتخلل .

فنقول : ليس هذا هو الدورى الباطل . إنما الباطل أن يؤخذ الشيء فى بيان نفسه بعينه . بأن يقال :

لم كان هذا السحاب ؟

فيعلل بما يرجع بالآخرة إلى التعليل بهذا السحاب بعينه .

فأما أن يرجع إلى التعليل بسحاب آخر ، فالعلة غير المعلول بالعدد ، إلا أنه مساو له فى النوع . ولا يبعد أن يكون سحاب بعينه علة لسحاب آخر ، بواسطة ترطيب الأرض ، ثم تصعد البخار ، ثم انعقاده سحابا آخر .

فصل
فى
ما يقوم فيه البرهان الحقيق

اعلم أن البرهان الحقيق ما يفيد اليقين الضرورى الدائم الأبدى ، الذى يستحيل تغييره ، كعلمك :

بأن العالم حادث .

وأن له صانعا .

وأمثال ذلك ، مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد ؛ إذ يستحيل أن يحضرنا زمان نحكم فيه على العالم بالقدم .

أو على الصانع بالنفى .

فأما الأشياء المتغيرة التى ليس فيها يقين دائم ، فهى جميع الجزئيات التى فى العالم الأرضى ، وأقربها إلى الثبات ، الجبال .

وإذا قلت :

هذا الجبل ارتفاعه كذا .

وكل جبل ارتفاعه كذا ، فهو كذا .

فأنتج :

هذا ارتفاعه كذا .

لم يكن الحاصل علما أبديا ، لأن المقدمة الصغرى ليس اليقين فيها دائما ؛ إذ ارتفاع الجبل يتصور تغيره .

وكذا عمق البحار ، ومواضع الجزائر ، فهذه أمور لا تبقى ، فكيف علمك بكون : زيد فى الدار .

وأمثال ذلك مما يتعلق بالأحوال الإنسانية العارضة ، لا كقولنا :

الإنسان حيوان .

والحيوان جسم .

والإنسان لا يكون فى مكانين فى حالة واحدة .

وأمثال ذلك ؛ فإن هذه يقينيات دائمة أبدية ، لا يتطرق إليها التغير ، حتى قال بعض المتكلمين :

العلم من جنس الجهل .

وأراد به هذا الجنس من العلم ؛ فإنك إذا علمت بالتواتر مثلا :

أن زيدا فى الدار .

فلو فرض دوام هذا الاعتقاد فى نفسك ، وخرج[1] زيد ، لكان هذا الاعتقاد بعينه قد صار جهلا .

وهذا الجنس لا يتصور فى اليقينيات الدائمة .

فإن قيل : هل يتصور إقامة البرهان ، على مايكون وقوعة أكثريا ، أواتفاقيا ؟

قلنا : أما الأكثرى من الحدود الكبرى ، فلها لا محالة علل أكثرية .

فتلك العلل إذا جعلت حدودا وسطى ، أفادت علما ، وظنا غالبا :

أما العلم فبكونه أكثريا غالبا ؛ فإذا عرفنا من مجارى سنة الله تعالى أن اللحية إنما تخرج لاستحصاف البشرة ، ومتانة النجار .

فإن عرفنا — بكبر السن — استحصاف البشرة ، ومتانة النجار ، حكمنا بخروج اللحية ، أى حكمنا بأن الغالب الخروج . وأن جهة الخروج غالبة على الجهة الأخرى ، وهذا يقينى ، فإن ما يقع غالبا ، فلمرجح لا محالة ، ولكن بشرط خفى لا يطلع عليه ، ويكون فوات ذلك الشرط نادرا ؛ ولذلك نحكم حكما يقينيا بأن من تزوج امرأة شابة ووطئها ، فالغالب أن يكون له ولد ، ولكن وجود الولد بعينه مظنون ؛ وكون الوجود غالبا على الجملة مقطوع به .

ولذلك نحكم فى الفقهيات الظنية ، بأن العمل عند ظهور الظن ، واجب قطعا ، فيكون العمل مظنونا ، ووجود الحكم مظنونا ، ولكن وجود العمل قطعى ؛

---

(١) فى الأصل (وخروج زيد) .

إذ علم بدليل قطعى إقامة الشرع غالب الظن مقام اليقين ، فى حق وجوب العمل ؛ فكون الحكم مظنونا لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به .

وأما الأمور الاتفاقية ، كعثور الإنسان فى مشيه على كنز ، فما لا يمكن أن يحصل به ظن ولا علم ؛ إذ لو أمكن تحصل ظن بوجوده ، لصار غالبا أكثريا ، وخرج عن كونه اتفاقيا فقط .

نعم يمكن إقامة البرهان على كونه اتفاقيا فقط .

وقد اصطلح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلى الدائم الضرورى .

فإن لم تساعدهم على هذا الاصطلاح ، أمكنك أن تسمى جميع العلوم الحقيقية برهانية ، إذا جمعت المقدمات الشروط التى مضت .

وإن ساعدتهم على هذا ، فالبرهانى من العلوم :

العلم بالله ، وصفاته .

وبجميع الأمور الأزلية التى لا تتغير ، كقولنا :

الاثنان أكثر من الواحد .

فإن هذا صادق فى الأزل والأبد .

والعلم بهيئة السموات ، والكواكب ، وأبعادها ، ومقاديرها ، وكيفية مسيرها ، يكون برهانيا ، عند من رأى أنها أزلية لا تتغير .

ولا تكون برهانية عند أهل الحق الذين يرون أن السموات كالأرضيات فى جواز تطرق التغير إليها .

وأما ما يختلف بالبقاع والأقطار ، كالعلوم اللغوية ، والسياسية ؛ إذ يختلف بالأعصار والملل .

وكالأوضاع الفقهية والشرعية ، من تفصيل الحلال والحرام .

فلا يخفى أنها لا تكون من البرهانيات ، على هذا الاصطلاح .

والفلاسفة يزعمون أن السعادة الأخروية لا معنى لها إلا بلوغ النفس كمالها الذى يمكن أن يكون لها .

وأن كمالها فى العلوم لا فى الشهوات .

ولما كانت النفس باقية أبدا ، كانت نجاتها وسعادتها فى علوم صادقة أبدا . كالعلم بالله ، وصفاته ، وملائكته ، وترتيب الموجودات ، وتسلسل الأسباب والمسببات .

فأما العلوم التى ليست يقينية دائمة ، فإن طلبت لم تطلب لذاتها ، بل للتوصل بها إلى غيرها .

وهذا محل لا ينكشف إلا بنظر طويل ، لا يحتمل هذا الكتاب استقصاؤه ، بل محل بيانه العلوم المفصلة .

فصل
فى
أقسام العلة

العلة تطلق على أربعة معان :

الأول : ما منه بذاته الحركة ، وهو السبب فى وجود الشىء :

كالنجار للكرسى ، والأب للصبى .

الثانى : المادة ، وما لا بد من وجوده لوجود الشىء :

مثل الخشب للكرسى ، ودم الطمث والنطفة للصبى .

والثالث : الصورة ، وهى تمام كل شىء ، وقد تسمى علة صورية :

كصورة السرير من السرير ، وصورة البيت للبيت .

الرابع : الغاية الباعثة أولا ، المطلوب وجودها آخرا .

كالكن للبيت ، والصلوح للجلوس من السرير .

* * *

واعلم أن كل واحد من هذه يقع حدودا وسطى فى البراهين ؛ إذ يمكن أن يذكر كل واحد فى جواب (لِمَ)

أما مبدؤ الحركة فمثاله من المعقولات أن يقال :

لم حارب الأمير فلانا ؟

فيقال : لأنه نهب ولايته .

فالنهب مبدأ الحركة .

ويقال : لم قتل فلان فلانا ؟

فيقال : لأنه أكرهه السلطان عليه .

ومثاله من الفقه أن يقال :

لِمَ قُتل هذا الشخص ؟

فيقال : لأنه زنى ، أو ارتد .

فيكون الزنا مبدأ هذا الأمر ، وهو الذى تسميه الفقهاء فى الأكثر سببا .

* * *

وأما المادة : فمثالها من المعقول أن يقال :

لم يموت الإنسان ؟

فنقول : لأنه مركب من أمور متنافرة : من الحرارة ، والرطوبة ، والبرودة ، واليبوسة ، المتنازعة المتنافرة .

ومثاله من الفقه أن يقال :

لم انفسخ القراض ، والوكالة ، بالموت والإغماء ؟

فتقول : لأنه عقد ضعيف جائز ، لا لزوم له .

وهذه علة مادية ؛ إذ يرد الفسخ على العقد ورود الموت على الإنسان ، عند جريان سبب هو مبدأ الأمر فى الموت والفسخ جميعا .

* * *

وأما الصورة فيها قوام الشىء ؛

إذ السرير سرير بصورته لا بخشبه ،

والإنسان إنسان بصورته ، لا بجسمه .

والأشياء تختلف هيئاتها بالصور ، لا بالمواد ، فلا يخفى كون القوام بها ؛ فإنه إذا قيل :

لم صارت هذه النطفة إنسانا ؟

وهذا الخشب سريرا ؟

فيقال : بحصول صورة الإنسانية ، وحصول صورة السريرية .

* * *

وأما الغاية التى لأجلها الشىء ، فمثالها من المعقول أن يقال :

لم عرضت الأضراس ؟

فيقال : لأنها يراد بها الطحن .

ولم قاتلوا الطبقة الفلانية ؟

فيقال : ليسترقوهم .

وفى الفقه يقال :

لم قتل الزانى ، والمرتد ، والقاتل ؟

فيقال : للزجر عن الفواحش .

* * *

وهذه العلل الأربع تجتمع فى كل ما له علة ، وكذا فى الأحكام الفقهية .

والفقهاء ربما سموا المادة (محلا) .

والفاعل الذى هو كالبخار ، والأب ، (أهلا) .

والغاية (حكما) .

فإذا فرض النكاح :

فالزوج أهل .

والبضع محل .

والحل غاية .

وصيغة العقد كأنها الصورة .

وما لم تجتمع هذه الأمور لا يتم للنكاح وجود ؛ ولذلك قيل :

النكاح الذى لا يفيد الحل لا وجود له .

وكذا البيع الذى لا يفيد الملك .

فإن وجود الغاية لا بد منه .

وكونها معقولا باعثا ، شرط قبل الوجود .

وكونها موجودة بالفعل ، واجب بعد الوجود .

ومهما قدر الفاعل والمادة موجودا ، لم يلزم وجود الشيء فى كل حال .

كالنجار والخشب .

والأب والنطفة .

والبائع والمبيع .

ومهما وجدت الصورة ، لزوم وجود الشيء .

كصورة السرير وصورة الإنسانية .

ومهما وجدت الغاية بالفعل ، لزم وجود الشيء ؛

كالحل فى النكاح .

والصلوح للاكتنان والجلوس فى البيت .

* * *

والشيء بهذه الجهات الأربع يختلف فى هذا المعنى .

ثم كل واحدة من هذه العلل :

إما بعيدة : كإسلام المرأة للزوج عند ملك الزوج نصف الصداق ؛ فإنه علة الصداق .

والصداق هو العلة القريبة للتسليم .

وإما بالقوة : كالإسكار للخمر ، قبل الشراب .

وإما بالفعل : كما فى حال الشراب .

وإما خاصة : كالزنا للرجم .

وإما عامة : كالجناية للرجم ، أو العقوبة .

وإما بالذات : وهو المسمى علة عند الفقهاء ، كالزنا للرجم .

وإما بالعرض : كالإحصان له ، وهو الذى يسمى شرطا ؛ فإن الرجم لا يجب إلا بالإحصان ، وهى خصال ولكن يعمل عمل العلة عنده .

كما لو أرسلت الدعامة من تحت السقف فنزل ، فيقال : نزوله بعلة الثقل ، ولكن عند إشالة الدعامة ؛ فإن للهوىٍّ شرطا ، وهو فراغ جهة الأسفل عن جسم صلب لا لينخرق .

وأمثلة هذا فى المعقولات كثيرة ؛ فلذلك اقتصرنا على الأمثلة الفقهية .

والمقصود أن المعلل فى الفقه والمعقول ، إذا توجهت المطالبة عليه بالعلة ، ينبغى أن يذكر العلة الخاصة القريبة ، التى بالفعل ، حتى تقطع المطالبة بـ (لِمَ) وإلا فيكون الطلب قائما .

كتاب
الحدود

والنظر في هذا الكتاب يحصره فنان :

الأول : فيما يجرى من الحدود مجرى القوانين الكلية

والثاني : في الحدود المفصلة .

الفن الأول
فى
قوانين الحدود

وفيه فصول :

الأول
فى
بيان الحاجة إلى الحد

وقد قدمنا أن العلم قسمان :

أحدهما : علم بذوات الأشياء ويسمى تصورا .

والثانى : علم بنسبة الذوات بعضها إلى بعض ، بسلب أو إيجاب ويسمى تصديقا.

وإن الوصول إلى التصديق بالحجة .

والوصول إلى التصور التام بالحد .

فإن الأشياء الموجودة تنقسم :

إلى أعيان شخصية ، كزيد ومكة ، وهذه الشجرة .

وإلى أمور كلية ، كالإنسان ، والبلد ، والشجر ، والبر ، والخمر .

وقد عرفت الفرق بين الكلى والجزئى .

وغرضنا فى الكليات ؛ إذ هى المستعمل فى البراهين .

والكلى تارة يفهم فهماً جملياً كالمفهوم من مجرد اسم الجملة ، وسائر الأسماء ، والألقاب ، للأنواع والأجناس .

وقد يفهم فهماً ملخصاً مفصلا محيطاً بجميع الذاتيات التى بها قوام الشىء متميزاً عن غيره فى الذهن تميزًا تامًّا ينعكس على الاسم ، وينعكس عليه الاسم ، كما يفهم من قولنا :

(شراب مسكر معتصر من العنب) .

(وحيوان ناطق مائت) .

(وجسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة متغذى) .

فإن هذه الحدود يفهم بها :

الخمر والإنسان والحيوان

فهماً أشد تلخيصا ، وتفصيلا ، وتحقيقا ، وتمييزا ،

مما يفهم من مجرد أساميها .

وما يفهم الشىء هذا الضرب من التفهيم يسمى (حدًّا) كما أن ما يفهم الضرب الأول من التفهيم يسمى (اسما) و (لقبا) .

والفهم الحاصل من التحديد ، يسمى علماً ملخصاً مفصلا .

والعلم الحاصل بمجرد الاسم يسمى علما جمليا .

وقد يفهم الشىء مما يتميز به عن غيره ، بحيث ينعكس على اسمه ، وينعكس الاسم عليه ،ويتميز بالصفات الذاتية المقومة ، التى هى الأجناس والأنواع ، والفصول ، بل بالعوارض والخواص ، فيسمى ذلك (رسما) .

كقولنا فى تمييز الإنسان عن غيره :

إنه الحيوان الماشى برجلين ، العريض الأظفار ، الضحاك .

فإن هذا يميزه عن غيره ، كالحد .

وكقولك فى الخمر :

إنه المائع المستحيل فى الدن ، الذى يقذف بالزبد . . . إلى غير ذلك من العوارض التى إذا جمعت لم توجد إلا للخمر .

وهذا إذا كان أعم من الشيء المحدود ، بأن يترك بعض الاحترازات ، سمى (رسما ناقصا) .

كما أن الحد إذا ترك فيه بعض الفصول الذاتية ، سمى (حدًّا ناقصًا) .

ورب شيء يعسر الوقوف على جميع ذاتياته ، أولا يلفى لها عبارة ، فيعدل إلى الاحترازات العرضية ، بدلا عن الفصول الذاتية ، فيكون (رسماً مميزا) قائماً مقام الحد فى التمييز فقط ، لا فى تفهم جميع الذاتيات .

والمخلصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء ، وتمثل حقيقته فى نفوسهم ، لا لمجرد التمييز ، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز .

ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم .

فقد عرفت ما ينتهى إليه تأثير :

الاسم والحد والرسم

فى تفهيم الأشياء :

وعرفت انقسام تصور الشيء :

إلى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة .

وإلى تصور له بمعرفة أعراضه .

وأن كل واحد منهما :

قد يكون تامًّا مساوياً للاسم فى طرفى الحمل .

وقد يكون ناقصا ، فيكون أعم من الاسم .

واعلم أن أنفع الرسوم فى تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلا ، ثم تذكر الأعراض الخاصة المشهورة ، فصولا ؛ فإن الخاصة الخفية ، إذا ذكرت لم تفد التعريف على العموم ، فمهما قلت فى رسم المثلث :

إنه الشكل الذى زواياة تساوى قائمتين .

لم تكن رسمته إلا للمهندس .

فإذن الحد قول دال على ماهية الشيء .

والرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التى تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه .

الفصل الثانى
فى
مادة الحد وصورته

قد قدمنا أن كل مؤلف ، فله مادة وصورة كما فى القياس .

ومادة الحد : الأجناس ، والأنواع[1] ، والفصول . وقد ذكرناها فى كتاب مقدمات القياس .

وأما صورته وهيأته . فهى أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ، ويردف بالفصول الذاتية كلها ، فلا يترك منها شيء ، ونعنى بإيراد الجنس القريب أن لا نقول فى حد الإنسان :

جسم ناطق مائت .

وإن كان ذلك مساوياً للمطلوب .

بل نقول (حيوان) فإن الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان . فهو أقرب إلى المطلوب من (الجسم) .

ولا نقول فى حد الخمر :

إنه مائع مسكر .

بل نقول :

شراب مسكر .

فإنه أخص من (المائع) وأقرب منه إلى (الخمر) .

وكذلك ينبغى أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب ، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول .

وإذا سئل عن حد الحيوان ، فقال :

جسم ذو نفس ، حساس ، له بعد ، متحرك بالإرادة .

---

(١) لعل كلمة (والأنواع) زائدة ؛ إذ النوع لا يكون جزأ من الحد .

فقد أتى بجميع الفصول . ولو ترك ما بعد الحساس ، لكان التمييز حاصلا به ، ولكن لا يكون قد تصور الحيوان ، بكمال ذاتياته .

والحد عنوان المحدود فينبغى أن يكون مساوياً له فى المعنى ؛ فإن نقص بعض هذه الفصول سمى حدًّا ناقصًا وإن كان التمييز حاصلا به ؛ وكان مطرداً منعكساً فى طريق الحل .

ومهما ذكر الجنس القريب ، وأتى بجميع الفصول الذاتية ، فلا ينبغى أن يزيد عليه .

* * *

ومهما عرفت هذه الشروط فى صورة الحد ومادته ، عرفت أن الشىء الواحد لا يكون له إلا حد واحد . وأنه لا يحتمل الإيجاز و التطويل .

لأن إيجازه بحذف بعض الفصول . وهو نقصان .

وتطويله بذكر حد الجنس القريب . بدل الجنس . كقولك فى حد الإنسان :

إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ، ناطق مائت .

فذكر حد (الحيوان) بدل (الحيوان) وهو فضول يستغنى عنه ؛ فإن المقصود أن يشتمل الحد على جميع ذاتيات الشىء :

إما بالقوة وإما بالفعل

ومهما ذكر الحيوان فقد اشتمل على :

الحساس والمتحرك والجسم

بالقوة ، أى على طريق التضمن .

وكذلك قد يوجد الحد للشىء الذى هو مركب من صورة ومادة بذكر أحدهما ؛ كما يقال فى حد (الغضب) .

إنه غليان دم القلب .

وهذا ذكر المادة .

ويقال : (إنه طلب الانتقام) .

وهذا هو ذكر الصورة .

بل الحد التام أن يقال :

هو غليان دم القلب ؛ لطلب الانتقام .

فإن قيل : فلو سها ساهٍ ، أوتعمد متعمد .

فطوّل الحد ؛ يذكر حد الجنس القريب ، بدل الجنس القريب ...

أزاد على بعض الفصول الذاتية شيئاً من الأعراض واللوازم ، أو نقص بعض الفصول .

فهل يفوت مقصود الحد ، كما يفوت مقصود القياس بالخطأ فى صورته ؟

قلنا : الناظرون إلى ظواهر الأمور ، ربما يستعظمون الأمر فى مثل هذا الخطأ ، والأمر أهون مما يظنون ، مهما لاحظ الإنسان مقصود الحد ؛ لأن المقصود تصور الشىء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأهم ، بإيراد الأعم أولا ، وإردافه بالأخص الجارى مجرى الفصول .

وإذا حفظ ذلك ، فقد حصل العلم التصورى المفصل المطلوب .

أما النقصان بترك بعض الفصول ؛ فإنه نقصان فى التصور .

وأما زيادة بعض الأعراض ، فلا يقدح فيما حصل من التصور الكامل ، وقد ينتفع به فى بعض المواضع ، فى زيادة الكشف والإيضاح .

وأما إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات ، فذلك قادح فى كمال التصور ، فليعلم مبلغ تأثير كل واحد فى المقصود ، ولا ينبغى أن يجمد الإنسان على الرسم المعتاد المألوف فى كل أمره ، وينسى غرضه المطلوب .

فإذن مهما عرف جميع الذاتيات على الترتيب ؛ حصل المقصود ، وإن زيد شىء من الأعراض ، أو أخذ حد طا الجنس القريب ، بدل الجنس .

الفصل الثالث

فى

ترتيب طلب الحد بالسوال

والسائل عن الشىء بقوله : ما هو؟ لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب (هل) كما أن السائل بـ (لم) لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب (هل) .

فإن عن الشىء قبل سأل اعتقاد وجوده ، وقال : (ما هو ؟) رجع إلى طلب

شرح الاسم ، كقول القائل :

ما الخلاء ؟ وما الكيميا ؟

وهو لا يعتقد لهما وجودا .

فإذا اعتقد الوجود ، كان الطلب متوجهاً إلى تصور الشيء فى ذاته .

وترتيبه أن يقول : ما هو ؟ مشيرًا إلى نحلة مثلا .

فإذا أجاب المسئول بالجنس القريب ، وقال : شجرة .

لم يقنع السائل به ، بل قرن بما ذكره صيغة (أى) وقال : أى شجرة هى؟

فإذا قال : هى شجرة تثمر الرطب ، فقد بلغ المقصود ، وانقطع السؤال ؛ إلا إذا لم يفهم معنى (الرطب) أو (الشجر) فيقول إلى صيغة (ما) ويقول :

ما الرطب ؟ وما الشجر ؟ فيذكر له جنسه وفصله ، فيقول :

الشجر نبات قائم على ساق .

فإن قال : ما الساق ؟

فيذكر جنسه وفصله ويقول : هو جسم مغتذ ، نام .

فإن قال : ما الجسم ؟

فيقول : هو الممتد فى الأقطار الثلاثة : أى هو الطويل ، العريض ، العميق .

وهكذا إلى أن ينقطع السؤال .

فإن قيل : فمتى ينقطع ؟ فإن تسلسل إلى غير نهاية فهو محال . وإن تعين توقفه فهو تحكم .

فنقول : لا يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينتهى إلى أجناس وفصول ، تكون معلومة للسائل لا محالة .

فإن تجاهل أبدا لم يكن تعريفه بالحد : لأن كل تعريف وتعرف ، فيستدعى معرفة سابقة ، فلم يعرف صورة الشيء ، بالحد ، إلا من عرف أجزاء الحد ، من الجنس والفصل قبله :

إما بنفسه لوضوحه .

وإما بتجريد آخر ، إلى أن يرتقى إلى أوائل عرفت بنفسها .

كما أن كل تعلم تصديقى بالحجة ، فبعلم قد سبق لمقدمات ، هى أولية لم تعرف

بالقياس ، أو عرفت بالقياس ، ولكن تنتهى بالآخرة إلى الأوليات .

فآخر الحد يجرى مجرى مقدمات القياس ، من غير فرق .

والمقصود من هذا ، أن الحد يتركب لا محالة من جنس الشيء وفصله الذاتى ، ولا معنى له سواه .

وما ليس له فصل وجنس ، فليس له حد ؛ ولذلك إذا سئلنا عن حد (الموجود) لم نقدر عليه إلا أن يراد شرح الاسم ، فيترجم بعبارة أخرى عجمية ، أو تبدل فى العربية بشيء ، ولا يكون ذلك حداً ، بل هو ذكر اسم بدل اسم آخر مرادف له .

فإذا سئلت عن حد (الخمر) ، فقلنا : (العُقار) .

وعن حد (العلم) فقلنا : هو (المعرفة) .

وعن حد (الحركة) فقلنا : هى (النقلة) .

لم يكن حداً ، بل كان تكراراً للأشياء المترادفة .

ومن أحب أن يسميه حداً فلا حرج فى الإطلاقات . ونحن نعنى : (الحد) ما يحصِّل فى النفس صورة موازية للمحدود ، مطابقة لجميع فصوله الذاتية .

وإنما راعينا الفصول الذاتية ؛ لأن الشيء

قد ينفصل عن غيره بالعرض الذى لا يقوم ذاته ، انفصال الثوب الأحمر ، عن الأسود .

وقد ينفصل بلازم لا يفارق ، انفصال (القار) بالسواد ، عن الثلج ، وانفصال الغراب عن الببغاء .

وقد ينفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف ، وانفصال ثوب من إبريسم عن درهم من قطن .

ومن يسأل : عن ماهية الثوب ، طالباً حده ؛ فإنما يطلب الأمور التى بها قوام ثوبيته ؛ لأنا لا نقوم الثوبية من : اللون ، والطول ، والعرض :

فجوابه : بما لا يقوم ذات الثوب مخل بالسؤال .

فقد عرفت أن الحد مركب من الجنس والفصل ، وأن ما لا يدخل تحت جنس ، حتى ينفصل عنه بفصل ما لا حد له ، مثل ما يذكر فى معرض رسم أو شرح اسم ، فتسميته حداً مخالف للتسمية التى اصطلحنا عليها ، فيكون الحد مشتركا له ، ولما ذكرناه .

الفصل الرابع
فى
أقسام ما يطلق عليه اسم الحد

والحد يطلق بالتشكيك على خمسة أشياء :

الأول : الحد الشارح لمعنى الاسم ، ولا يلتفت فيه إلى وجود الشىء وعدمه ، بل ربما يكون مشكوكا ونذكر الحد . ثم إن ظهر وجوده ، عرف أن الحد لم يكن بحسب الاسم المجرد وشرحه بل هو عنوان الذات وشرحه .

الثانى : بحسب الذات ، وهو نتيجة برهان .

والثالث : ما هو بحسب الذات ، وهو مبدأ برهان .

والرابع : ماهو بحسب الذات والحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان ، ونتيجة برهان .

كما إذا سئلت عن حد الكسوف ، فقلت :

(انمحاء ضوء القمر لتوسط الأرض بينه وبين الشمس) .

ف (انمحاء ضوء القمر) هو نتيجة برهان .

و (توسط الأرض) المبدأ .

فإنك فى معرض البرهان تقول :

متى توسطت الأرض ، فانمحى النور .

فيكون التوسط حداً أوسط ، فهو مبدأ برهان .

و (الانمحاء) حد أكبر ، فهو نتيجة برهان .

ولذلك يتداخل البرهان والحد ؛ فإن العلل الذاتية من هذا الجنس ، تدخل فى حدود الأشياء ، كما تدخل فى براهينها .

فكل ما له علة ، فلا بد من ذكر علته الذاتية ، فى حده ؛ لتتم صورة ذاته .

وقد تدخل العلل الأربعة فى حد الشىء الذى له العلل الأربعة ، كقوله فى حد : (القادوم) :

إنه آلة صناعية من حديد ، شكله كذا ، يقطع به الخشب نحتا .

فقولك : (آلة) جنس .

و (صناعية) تدل على المبدأ الفاعل .

و (الشكل) يدل على الصورة .

و (الحديد) يدل على المادة .

و (النحت) على الغاية ، وبه الاحتراز عن (المثقب) و (المنشار) ؛ إذ لا ينحت بهما .

وقد يقتصر فى الحد على نتيجة البرهان ، إذا حصل التمييز بها ، فيقال فى حد (الكسوف) :

انمحاء ضوء القمر .

فيسمى هذا حداً ، هو نتيجة برهان .

وإن اقتصر على العلة ، وقال :

الكسوف هو توسط الأرض بين القمر وبين الشمس .

وحصل به التمييز .

قيل : حد مبدأ برهان .

والحد التام ؛ المركب منهما .

القسم الخامس : ما هو حد لأمور ليس لها علل وأسباب ، ولو كان لها علل ، لكانت عللها غير داخلة فى جواهرها ، كتحديد (النقطة) و (الوحدة) و (الحد).

فإن الوحدة يذكر لها تعريف ، وليس للوحدة سبب .

والحد يحد ؛ فإنه قول دال على ماهية الشيء .

وللقول سبب ؛ فإنه حادث لا محالة ، لعلة ، لكن سببه ليس ذاتياً له ، كانمحاء ضوء القمر فى الكسوف .

فهذا الخامس ليس بمجرد شرح الاسم فقط ، ولا هو مبدأ برهان ، ولا نتيجة برهان . ولا هو مركب منهما .

فهذه أقسام ما يطلق عليه اسم الحد ، وقد يسمى الرسم حداً ، على أنه مميز ، فيكون ذلك وجهاً سادسا .

الفصل الخامس
فى
أن الحد لا يقتنص بالبرهان ولا يمكن إثباته به عند النزاع

لأنه إن أثبت بالبرهان ، افتقرت إلى حد أوسط ، مثل أن يقال مثلا :
حد العلم المعرفة .
فيقال له : لم .
فنقول : لأن كل علم اعتقاد . وكل اعتقاد معرفة ، والمعرفة أكبر .
وينبغى أن يكون الأوسط مساوياً للطرفين ؛ إذ الحد هكذا يكون ، وهذا محال ؛ لأن الأوسط عند ذلك له حالتان ، وهما :
أن يكون حداً للأصغر .
أو رسمًا ، أو خاصة .
الحالة الأولى : أن يكون حداً ، وهو باطل من وجهين :
أحدهما : أن الشىء الواحد لا يكون له حدان تامان ؛ لأن الحد ما يجمع من الجنس والفصل ؛ وذلك لا يقبل التبديل .
ويكون الموضوع حداً أوسط هو الأكبر بعينه ، لا غيره ، وإن غايره فى اللفظ .
وإن كان مغايراً له فى الحقيقة ، لم يكن حداً للأصغر .
الثانى : أن الأوسط بما عرف كونه حداً للأصغر ؟ فإن عرف بحد آخر ، فالسؤال قائم فى ذلك الآخر .
وذلك إما أن يتسلسل إلى غير نهاية ، وهو محال . وإما أن يعرف بلا وسط ، فليعرف الأول بلا وسط ، إذا أمكن معرفة الحد بغير وسط .
الحالة الثانية : أن لا يكون الأوسط حداً للأصغر ، بل كان رسما أو خاصة ، وهو باطل من وجهين :

أحدهما : أن ما ليس بحد ، ولا هو ذاتى مقوم ، كيف صار أعرف من الذاتى المقوم ؟ وكيف يتصور أن تعرف من الإنسان ، أنه ضحاك ، أو ماش ، ولا يعرف أنه جسم وحيوان ؟

الثانى : أنه الأكبر بهذا الأوسط ، إن كان محمولا مطلقاً وليس بحد ، فليس يلزم منه إلا كونه محمولا للأصغر ، ولا يلزمه كونه حدا .

وإن كان حداً فهو محال ، إذ حد الخاصية والعرض لا يكون حد موضوع الخاصة والعرض ، فليس حداً لضاحك هو بعينه حد الإنسان .

وإن قيل : إنه محمول على الأوسط ، على معنى أنه حد موضوعه ، فهذه مصادرة على المطلوب .

فقد تبين أن الحد لا يكتسب بالبرهان .

فإن قيل : بماذا يكتسب ؟ وما طريقه ؟

قلنا : طريقه التركيب ، وهو أن تأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حده ، بحيث لا ينقسم ، وتنظر من أى جنس من جملة المقولات العشر ؟ فنأخذ جميع المحمولات المقومة لها ، التى فى ذلك الجنس ، ولا يلتفت إلى العرض واللازم ، بل يقتصر على المقومات، ثم يحذف منها ما تكرر . ويقتصر من جملتها على الأخير القريب ، وتضيف إليه الفصل .

فإن وجدناه مساوياً للمحدود ، من وجهين ، فهو الحد ، ونعنى بأحد الوجهين : الطرد والعكس ، والتساوى مع الاسم فى الحمل . فمهما ثبت الحد انطلق الاسم، ومهما انطلق الاسم ، حصل الحد .

ونعنى بالوجه الثانى : المساواة فى المعنى ، وهو أن يكون دالا على كمال حقيقة الذات ، لا يشذ منها شىء . فكم من ذاتى متميز ترك بعض فصوله ، فلا يقوم ذكره فى النفس صورة معقولة للمحدود ، مطابقة لكمال ذاته . وهذا مطلوب الحدود . وقد ذكرنا وجه ذلك .

ومثال طلب الحد ، أنا إذا سئلنا عن حد الخمر ، فنشير إلى خمر معينة ، ونجمع صفاته المحمولة عليه ، فنراه أحمر يقذف بالزبد ، وهذا عرضى فنطرحه .

ونراه ذات رائحة حادة ، ومرطبا للشرب ، وهذا لازم فنطرحه .

ونراه جسما ، أو مائعًا وسيالا وشرابًا مسكرا ، ومعتصرًا من العنب ، وهذه ذاتيات .

فلا تقول : (جسم ، مائع ، سيال ، شراب) لأن المائع يغنى عن الجسم ؛ فإنه جسم مخصوص ، والمائع أخص منه .

ولا نقول : (مائع) لأن الشراب يغنى عنه ويتضمنه ، وهو أخص وأقرب ، فتأخذ الجنس الأقرب المتضمن لجميع الذاتيات العامة ، وهو :

(شراب) . فنراه مساويًا لغيره من الأشربة ، فتفصله عنه بفصل ذاتى لا عرضى ، كقولنا : (مسكر يحفظ فى الدن ، أو مثله) فيجتمع لنا : (شراب مشكر) .

فتنظر هل يساوى الاسم فى طرفى الحمل ؛ فإن ساواه فتنظر هل تركنا فصلا آخر ذاتيًّا لا تتم ذاته إلا به ، فإن وجد معنا ضممناه إليه ، كما إذا وجدنا فى حد الحيوان أنه :

جسم ، ذو نفس ، حساس .

وهو يساوى الاسم فى الحمل ، ولكن ثم فصل آخر ذاتى ، وهو المتحرك بالإرادة ، فينبغى أن تضيفه إليه .

فهذا طريق تحصيل الحدود ، لا طريق سواه .

الفصل السادس

مثارات الغلط فى الحدود

وهى ثلاثة :

أحدهما : فى الجنس .

والآخر : فى الفصل .

والثالث : مشترك .

المثار الأول : الجنس ، وهو من وجوه :

فمنها : أن يوضع الفصل بدل الجنس ، فيقال فى العشق :

إنه إفراط فى المحبة .

وإنما هو المحبة المفرطة .

فـ (المحبة) جنس و (الإفراط) فصل .

ومنها : أن توضع المادة ، مكان الجنس ، كقولك للسيف إنه :

حديد يقطع .

وللكرسى إنه :

خشب يجلس عليه .

ومنها : أن تؤخذ الهيولى مكان الجنس ، كقولنا : ا (الرماد) إنه :

خشب محترق .

فإنه ليس (خشبا) فى الحال ، بل كان خشبا ، بخلاف الخشب من السرير ؛ فإنه موجود فيه على أنه مادة ، وليس موجوداً فى الرماد ، ولكن كان ، فصار شيئاً آخر ، بتبدل صورته الذاتية ، وهو الذى أردنا بالهيولى ، ولك أن تعبر عنه بعبارة أخرى ، إن استشبعت هذه العبارة .

ومنها : أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس ، فيقال فى حد العشرة إنه :

خمسة وخمسة . أو ستة وأربعة : أو ثلاثة وسبعة . وأمثالها .

وليس كذلك قولنا فى الحيوان إنه :

جسم ونفس .

لأن كون (الجسم) نفساً ما ، يرجع إلى فصل ذاتى له ؛ فإن النفس صورة وكمال للجسم .

ولا كالخمسة للخمسة الأخرى .

ومنها أن توضع الملكة مكان القوة ، كقولنا :

العفيف هو القوى على اجتناب اللذات الشهوانية .

وليس كذلك ؛ إذ الفاجر أيضا يقوى ، ولكنه يفعل ، ولكن يكون ترك اللذات للعفيف بالملكة الراسخة ، وللفاجر ، بالقوة .

وقد تشبه الملكة بالقوة ، كقولك :

إن القادر على الظلم هو الذى من شأنه وطباعه النزوع إلى انتزاع ما ليس له ، من يد غيره .

فقد وضع الملكة مكان القوة ؛ لأن القادر على الظلم قد يكون عادلا لا ينزع طبعه إلى الظلم .

ومنها : أن يوضع (النوع) بدل (الجنس) فيقال :

الشر هو ظلم الناس .

والظلم أحد أنواع الشر . والشر جنس عام يتناول غير الظلم .

* * *

المثار الثانى : من جهة الفصل . وذلك بأن يوضع ما هو جنس مكان الفصل .

أو ما هو خاصة ، أو لازم ، أو عرضى ، مكان الفصل .

وكثيراً ما يتفق ذلك ، والاحتراز عنه عسر جداً .

* * *

المثار الثالث : ما هو مشترك ، وهو على وجوه :

فمنها : أن يعرف الشىء بما هو أخفى منه ، كمن يحد النار ، بأنه :

جسم شبيه بالنفس .

والنفس أخفى من النار .

أو يحده بما هو مثله فى المعرفة ، كتحديد الضد بالضد ، مثل قولك :

الزوج ما ليس بفرد .

ثم تقول :

الفرد ما ليس بزوج .

أو تقول :

الزوج ما يزيد على الفرد بواحد .

ثم تقول :

الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد .

وكذا إذا أخذ المضاف فى حد المضاف إليه ، فتقول :

العلم ما يكون الذات به عالما .

ثم تقول :

العالم من قام به العلم .

والمتضايفان يعلمان معا ، ولا يعلم أحدهما بالآخر ، بل مع الآخر .

فمن جهل العلم جهل العالم . ومن جهل الأب ، جهل الابن .

فمن القبح أن يقال للسائل الذى يقول : ما الأب ؟

من له ابن .

فإنه يقول : لو عرفت الابن ، لعرفت الأب ، بل ينبغى أن يقال :

الأب حيوان يوجد آخر من نوعه ، من نطفته ، من حيث هو كذلك ، فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه ، ولا حوالته على ما هو مثله فى الجهالة .

ومنها : أن يعرف الشيء بنفسه ، أو بما هو متأخر عنه فى المعرفة ، كقولك للشمس :

كوكب يطلع نهارا .

ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس ؛ فإن معناه :

زمان طلوع الشمس .

فهو تابع للشمس ، فكيف يعرف ؟

وكقولك فى الكيفية :

إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها .

ولا يمكن تعريف المشابهة إلا بأنها :

اتفاق فى الكيفية .

وربما تخالف المساواة ؛ فإنها : اتفاق فى الكمية .

وتخالف المشاكلة ؛ فإنها :

اتفاق فى النوع .

* * *

فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته فى الحدود ، حتى لا يتطرق إليها الخطأ بإغفاله ، وكان أمثلة هذا مما يخرج عن الحصر ، وفيما ذكرناه تنبيه على الجنس .

الفصل السابع
فى
استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند نهاية التشمير والجهد

فمن عرف ما ذكرناه فى مثارات الاشتباه فى الحد ، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك ، إلا على الندور ، وهى كثيرة : وأعصاها على الذهن أربعة أمور :

أحدها : أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب . ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه ، فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب؟ وربما يوجد ما هو أقرب منه ، فيحد الخمر بأنه :

مائع مسكر .

ويذهل عن (الشراب) الذى هو تحته ، وهو أقرب منه ، ويحد الإنسان بأنه :

جسم ناطق مائت .

ويغفل عن الحيوان وأمثاله .

الثانى : أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية ، واللازم الذى لا يفارق فى الوجود والوهم ، مشتبهة بالذاتى غاية الاشتباه ، ودرك ذلك من أغمض الأمور . فمن أين له ألا يغفل ، فيأخذ (لازما) بدل (الفصل) فيظن أنه ذاتى ؟

الثالث : أنه إذا شرطنا أن نأتى بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد . ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه، لاسيما إذا وجد فصلا حصل به التمييز والمساواة للاسم فى الحمل :

كالجسم ، ذى النفس ، الحساس .

فى مساواته لفظ (الحيوان) مع إغفال (التحرك بالإرادة) .

وهذا من أغمض ما يدرك .

الرابع : أن الفصل مقوم للنوع ، ومقسم للجنس ، وإذا لم يُراع شرط التقسيم

أخذ فى القسمة فصولا ليست أولية للجنس ، وهو عسير غير مرضىّ فى الحد ؛ فإن الجسم كما ينقسم إلى :

النامى　　　　وغير النامى

انقساما بفصل ذاتى .

فكذلك ينقسم إلى :

الحساس

وغير الحساس .

وإلى الناطق .

وغير الناطق .

ولكن مهما قيل : الجسم ينقسم إلى :

ناطق　　　　وغير ناطق

فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أوليا، بل ينبغى أن ينقسم أولا إلى :

النامى　　　　وغير النامى

ثم النامى ينقسم :

إلى الحيوان .　　　　وغير الحيوان .

ثم الحيوان إلى :

الناطق　　　　وغير الناطق .

وكذلك الحيوان ينقسم :

إلى ذى رجلين　　　　وإلى ذى أرجل

ولكن هذا التقسيم ليس بفصول أولية ، بل ينبغى أن يقسم الحيوان إلى :

ماش　　　　وغير ماش

ثم الماشى ينقسم إلى :

ذى رجلين　　　　أو أرجل .

إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل ، باعتبار كونه حيوانا ، بل باعتبار كونه ماشيا ، واستعد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيوانا .

فرعاية الترتيب فى هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود ، وهو فى غاية

العسر ؛ ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا :

الحد : هو القول الجامع المانع .

ولم يشترطوا فيه إلا التمييز ، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص ، فيقال فى حد الفرس :

إنه : الصهال .

وفى الإنسان إنه الضحاك .

وفى الكلب إنه : النباح .

وذلك فى غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود .

ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة فى (الفن الثانى) من (كتاب الحد) .

وقد وقع الفراغ عن (الفن الأول) بحمد الله سبحانه وتعالى

الفن الثانى
فى
الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التى يمكن تحديدها ، لا نهاية لها ؛ لأن العلوم التصديقية غير متناهية ، وهى تابعة للتصورية . فأقل ما يشتمل عليه التصديق تصوران .

وعلى الجملة : فكل ما له اسم يمكن :

تحرير حده   أو رسمه   أو شرح اسمه

وإذا لم يكن فى الاستقصاء مطمع ، فالأولى الاقتصار على القوانين المعرفة لطريقه .

وقد حصل ذلك بالفن الأول . ولكن أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين :

إحداهما : أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه ؛ فإن الامتحان والممارسة للشيء تفيد قوة عليه لا محالة .

والثانى : أن يقع الاطلاع على معانى أسماء أطلقها الفلاسفة ، وقد أوردناها فى كتاب (تهافت الفلاسفة[1]) إذ لم يمكن مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم .

وإذا لم يفهم ما أرادوه ، لا يمكن مناظرتهم ، فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها فى (الإلهيات والطبيعيات[2]) ، وشيئاً قليلا من الرياضيات ، فلتؤخذ هذه الحدود على أنها شرح للاسم .

فإن قام البرهان على أن ما شرحوه ، هو كما شرحوه ، اعتقد حداً ، وإلا اعتقد شرحا للاسم ، كما حد نقول :

حد الجن : حيوان هوائى ناطق ، مشف الجرم ، من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة ،

---

(١) ارتباط (معيار العلم) بـ (تهافت الفلاسفة)

(٢) ارتباط قسمى (الطبيعيات والإلهيات) من كتاب (تهافت الفلاسفة) بـ (معيار العلم)

فيكون هذا شرحًا للاسم فى تفاهم الناس .

فأما وجود هذا الشىء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان ؛ فإن دل على وجوده كان حدًّا ، بحسب الذات. وإن لم يدل عليه بل دل على أن الجن المراد فى الشرع الموصوف بوصفه ، أمر آخر ، أخذ هذا شرحا للاسم فى تفاهم الناس .

وكما نقول فى :

حد الخلاء : إنه بُعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة ، قائم لا فى مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ويخاو عنه .

وربما يدل الدليل على أن ذلك محال وجوده ، فيؤخذ على أنه شرح للاسم فى إطلاق النظار .

* * *

وإنما قدمنا هذه المقدمة لتعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أراده الفلاسفة بالإطلاق ، لا حكم بأن ما ذكروه هو على ما ذكروه .

فإن ذلك ربما يتوقف على النظر فى موجب البرهان عليه .

والمستعمل فى الإلهيات خمسة عشر لفظا :

وهو (البارى تعالى) المسمى بلسانهم (المبدأ الأول)

و (العقل)	و (النفس)	و (العقل الكلى)
و (عقل الكل)	و (النفس الكلية)	و (نفس الكل)
و (الملك)	و (العلة)	و (المعلول)
و (الإبداع)	و (الخلق)	(والإحداث)
و (القديم)		

* * *

أما (البارى) عز وجل فزعموا : أنه لا حد له ، ولا رسم له ؛ لأنه لا جنس له ، ولا فصل له ، ولا عوارض تلحقه .

والحد يلتئم بالجنس والفصل .

والرسم بالجنس والعوارض الفاصلة .

وكل ذلك تركيب ، ولكن له قول يشرح اسمه ، وهو أنه :

الموجود ، الواجب الواجب الوجود ، الذى لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، ولا يكون وجود لسواه إلا فائضاً عن وجوده ، وحاصلا به ، إما بواسطة ، أو بغير واسطة .

ويتبع هذا الشرح أنه الموجود الذى لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام ، كتكثر الجسم بـ (الصورة) و (الهيولى) ولا بأجزاء الحد كتكثر الإنسان بـ (الحيوانية) و (النطق)

ولا بأجزاء الإضافة .

ولا يتغير لا فى الذات ، ولا فى لواحق الذات .

وما ذكروه يشتمل على نفى الصفات ، ونفى الكثرة فيها .

وذلك مما يخالفون فيه .

فهذا شرح اسم البارى ، والمبدأ الأول ، عندهم .

وأما (العقل) فهو اسم مشترك .

تطلقه الجماهير .

والفلاسفة

والمتكلمون

على وجوه مختلفة ، لمعان مختلفة ، والمشترك لا يكون له حد جامع .

أما الجماهير : فيطلقونه على ثلاثة أوجه :

الأول : يراد به صحة الفطرة الأولى فى الناس ، فيقال : لمن صحت فطرته الأولى: إنه (عاقل) فيكون حده أنه :

قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة .

الثانى : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه :

معان مجتمعة فى الذهن ، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض .

الثالث : معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيأته ، ويكون حده أنه :

هيأة محمودة للإنسان فى حركاته ، وسكناته وهيآته ، وكلامه ، واختياره .

ولهذا الاشتراك يتنازع الناس فى تسمية الشخص الواحد عاقلا .

فيقول واحد :

هذا عاقل ، ويعنى به صحة الغريزة .

ويقول الآخر :

ليس بعاقل ، ويعنى به عدم التجارب ، وهو المعنى الثانى .

وأما الفلاسفة فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفة .

(العقل) الذى يريده المتكلمون . و (العقل النظرى)

و (العقل العملى) و (العقل الهيولانى)

و (العقل بالملكة) و (العقل بالفعل)

و (العقل المستفاد) و (العقل الفعال)

* * *

فأما الأول : فهو الذى ذكره (أرسطوطاليس) فى كتاب (البرهان) وفرق بينه وبين (العلم) .

ومعنى هذا (العقل) هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة و (العلم) ما يحصل للنفس بالاكتساب ، ففرقوا بين المكتسب والفطرى ، فيسمى أحدهما (عقلا) والآخر (علما) .

وهو اصطلاح محض .

وهذا المعنى هو الذى حد (المتكلمون) (العقل) به ؛ إذ قال القاضى أبو بكر الباقلانى فى حد العقل :

إنه علم ضرورى بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ،

كالعلم باستحالة كون الشىء الواحد قديما وحديثا .

واستحالة كون الشخص الواحد فى مكانين .

* * *

وأما سائر العقول فذكرها الفلاسفة فى (كتاب النفس) .

أما العقل النظرى : فهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية ، من جهة ما هى كلية .

وهى احتراز عن الحس لا يقبل إلا الأمور الجزئية .

وكذا الخيال .

وكان هذا هو المراد بصحة الفطرة الأصلية عند الجماهير كما سبق .

وأما العقل العملى: فقوة للنفس ، هى مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات ؛ لأجل غاية مظنونة ، أو معلومة .

وهذه قوة محركة ، وليست من جنس العلوم ، وإنما سميت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل ، مطيعة لإشاراته بالطبع ، فكم من عاقل يعرف أنه مستضر باتباع شهواته ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة ، لا لقصور فى عقله النظرى ، بل لفتور هذه القوة ، التى سميت (العقل العملى) .

وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة ، والمواظبة على مخالفة الشهوات .

* * *

ثم للقوة النظرية أربعة أحوال :

الأولى : أن لا يكون لها شىء من المعلومات حاصلة ، وذلك للصبى الصغير ولكن فيه مجرد الاستعداد ، فيسمى هذا (عقلا هيولانيا) .

الثانية : أن ينتهى الصبى إلى حد التمييز ، فيصير ما كان بالقوة البعيدة ، بالقوة القريبة ؛ فإنه مهما عرض عليه الضروريات ، وجد نفسه مصدقا بها ، لا كالصبى الذى هو ابن مهد ، وهذا يسمى (العقل بالملكة) .

الثالثة : أن تكون المعقولات النظرية حاصلة فى ذهنه ، ولكنه غافل عنها ، ولكن متى شاء أحضرها بالفعل ، ويسمى (عقلا بالفعل) .

الرابعة : (العقل المستفاد) وهو أن تكون تلك المعلومات حاضرة فى ذهنه ، وهو يطالعها ويلابس التأمل فيها . وهو العلم الموجود بالفعل ، الحاضر .

فحد العقل الهيولانى : أنه : قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء ، مجردة عن المواد ، وبها يفارق الصبى الفرس ، وسائر الحيوانات ، لا بعلم حاضر ، ولا بقوة قريبة من العلم ،

وحد العقل بالملكة : أنه استكمال العقل الهيولانى ، حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل .

وحد العقل بالفعل : أنه استكمال النفس بصور ما ، أى صور معقولة ، حتى متى شاء عقلها ، أو أحضرها بالفعل .

وحد العقل المستفاد : أنه ماهية مجردة عن المادة ، مرتسمة فى النفس على سبيل الحصول من خارج .

* * *

وأما العقول الفعالة ، فهى نمط آخر .

والمراد بالعقل الفعال : كل ماهية مجردة عن المادة أصلا .

فحد العقل الفعال : أما من جهة ما هو عقل أنه :

جوهر صورى ، ذاته ماهية مجردة فى ذاتها — لا بتجريد غيرها لها — عن المادة ، وعن علائق المادة ، بل هى ماهية كلية موجودة .

فأما من جهة ما هو فعال ؛ فإنه :

جوهر بالصفة المذكورة ، من شأنه أن يخرج العقل الهيولانى . من القوة إلى الفعل ، بإشرافه عليه .

وليس المراد بـ (الجوهر) المتحيز ، كما يريده المتكلمون ، بل ما هو قائم بنفسه ، لا فى موضوع .

و (الصورى) احتراز عن (الجسم) وما فى المواد .

وقولهم (لا بتجريد غيره) احتراز عن المعقولات المرتسمة فى النفس ، من أشخاص الماديات ؛ فإنها مجردة بتجريد العقل إياها ، لا بتجريدها فى ذاتها .

والعقل الفعال : المخرج لنفوس الآدميين فى العلوم من القوة إلى الفعل، نسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة ، نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة ؛ إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل .

وقد يسمون هذه العقول الملائكة .

وفى وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلمون ؛ إذ لا وجود لقائم بنفسه ليس بمتحيز عندهم إلا الله وحده .

والملائكة : أجسام لطيفة متحيزة عند أكثرهم .

وتصحيح ذلك ، بطريق البرهان . وما ذكرناه شرح الاسم .

* * *

وأما النفس : فهى عندهم اسم مشترك ، يقع على معنى يشترك فيه (الإنسان) و (الحيوان) و (النبات) .

وعلى معنى آخر يشترك فيه الإنسان و (الملائكة السماوية) عندهم .

فحد النفس : بالمعنى الأول عندهم ، أنه :

كمال جسم طبيعى آلى ، ذى حياة بالقوة .

وحد النفس : بالمعنى الآخر ، أنه :

جوهر غير جسم ، هو كمال أول للجسم ، محرك له بالاختيار ، عن مبدأ نطق ، أى عقلى ، بالفعل أو بالقوة .

فالذى بالقوة ، هو فصل النفس الإنسانية .

والذى بالفعل هو فصل أو خاصة ، للنفس الملكية .

وشرح الحد الأول : أن حبة البذر إذا طرحت فى الأرض ، فاستعدت للنمو والاغتذاء ، فقد تغيرت عما كان عليه ، قبل طرحه فى الأرض ، وذلك بحدوث صفة فيه ، لو لم تكن لما استعد لقبولها من واهب الصور ، وهو الله تعالى وملائكته .

فتلك الصفة كمال له ؛ فلذلك قيل فى الحد : إنه :

كمال أول لجسم .

ووضع ذلك موضع الجنس ، وهذا يشترك فيه (البذر) و (النطفة للحيوان والإنسان) .

ف (النفس) صورة ، بالقياس إلى المادة الممتزجة ؛ إذ هى منطبقة فى المادة ، وهى قوة بالقياس إلى فعلها .

وكمال بالقياس إلى النوع النباتى ، والحيوانى .

ودلالة الكمال أتم ، من دلالة القوة والصورة ؛ فلذلك عبر به فى محل الجنس .

و (الطبيعى) احتراز عن الصناعى ؛ فإن صور الصناعات أيضا ، كمال فيها .

و (الآلى) احتراز عن القوى ، التى فى العناصر الأربعة ؛ فإنها تفعل لا بآلات ،

بل بذواتها . والقوى النفسانية فعلها بالآلات فيها .

وقولهم (ذو حياة بالقوة) فصل آخر ، أى من شأنه أن يحيى بالنشوء ، ويبقى بالغذاء ، وربما يحيى بإحساس وحركة هما فى قوته .

وقولهم (كمال أول) الاحتراز عن قوة التحريك ، والإحساس ؛ فإنه أيضا كمال للجسم ، لكنه ليس كمالا أولا ، يقع ثانيا لوجود الكمال الذى هو نفس .

وأما نفس الإنسان والأفلاك : فليست منطبعة فى الجسم ، ولكنها كمال الجسم على معنى أن الجسم يتحرك به عن اختيار عقلى :

أما الأفلاك فعلى الدوام بالفعل .

وأما الإنسان فقد يكون بالقوة تحريكه .

* * *

وأما العقل الكلى ، وعقل الكل ، والنفس الكلى ، ونفس الكل : فبيانه أن الموجودات عندهم ثلاثة أقسام :

أجسام : وهى أخسها ،

وعقول فعالة : وهى أشرفها ؛ لبراءتها عن المادة ، وعلاقة المادة ؛ حتى إنها لا تحرك المواد أيضا إلا بالشوق .

وأوسطها النفوس : وهى تنفعل من العقل ، وتفعل فى الأجسام ، وهى واسطة .

ويعنون بـ (الملائكة السماوية) نفوس الأفلاك ؛ فإنها حية عندهم .

و بـ (الملائكة المقربين) العقول الفعالة .

و (العقل الكلى) يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ، من العقول التى لأشخاص الناس ، ولا وجود لها فى القوام ، بل فى التصور ؛ فإنك إذا قلت :

(الإنسان الكلى) أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان الموجود فى سائر الأشخاص ، الذى هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس ، ولا وجود لإنسانية واحدة ، هى إنسانية زيد ، وهى بعينها إنسانية عمرو .

ولكن فى العقل تحصل صورة الإنسان من شخص زيد مثلا ، ويطابق سائر أشخاص الناس كلهم ، فيسمى ذلك (الإنسانية الكلية) .

فهذا ما يعنون بـ (العقل الكلي) .

وأما (عقل الكل) فيطلق على معنيين :

أحدهما : وهو الأوفق للفظ ، أن يراد بالكل (جملة العالم) فعقل الكل على هذا المعنى ، بمعنى شرح اسمه ، أنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ، ولا تحرك إلا بالشوق .

وآخر رتبة هذه الجملة هي (العقل الفعال) المخرج للنفس الإنسانية ، في العلوم العقلية ، من القوة إلى الفعل ، وهذه الجملة هي مبادئ الكل ، بعد المبدأ الأول .

والمبدأ الأول : هو مبدع الكل .

وأما الكل بالمعنى الثاني : فهو الجرم الأقصى ، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة ، فيتحرك كل ما هو حشوه من السموات كلها ، فيقال :

لـ (جرمه) جرم الكل .

ولـ (حركته) حركة الكل .

وهو أعظم المخلوقات ، وهو المراد بـ (العرش) عندهم .

فعقل الكل : بهذا المعنى ، هو جوهر مجرد عن المادة ، من كل الجهات ، وهو المحرك لحركة الكل ، على سبيل التشويق لنفسه .

ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول .

ويزعمون أنه المراد بقوله عليه الصلاة والسلام :

(أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل ، فأقبل . . .) الحديث إلى آخره

وأما النفس الكلي : فالمراد به المعنى المعقول ، المقول على كثيرين مختلفتين في العدد ، في جواب ما هو ؟ التي كل واحدة منها نفس خاصة لشخص ، كما ذكرنا في العقل الكلي .

ونفس الكل : على قياس عقل الكل ، جملة الجواهر الغير الجسمانية ، التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية ، المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي .

ونسبة نفس الكل ، إلى عقل الكل ، كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعال .

ونفس الكل : هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية ، ومرتبتة فى نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل ، ووجوده فائض عن وجوده .

* * *

وحد الملك : أنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلى غير مائت ؛ هو واسطة: بين البارى عز وجل .
والأجسام الأرضية .
فمنه عقلى .
ومنه نفسى .
هذا حده عندهم .

* * *

وحد العلة : عندهم أنها كل ذات وجودُ ذاتٍ آخر ، إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل . ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل .

* * *

وأما المعلول : هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده .

ومعنى قولنا (من وجوده) غير معنى قولنا (مع وجوده) فإن معنى قولنا (من وجوده) هو أن يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود ، وإنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها ، بل لأن ذاتا أخرى ، موجودة بالفعل ، يلزم عنها وجوب هذا الذات .

ويكون لها فى نفسها الإمكان المحض .
ولها فى نفسها بشرط العلة ، الوجوب .
ولها فى نفسها بشرط عدم العنة ، الامتناع .

وأما قولنا (مع وجوده) فهو أن يكون كل واحد من الذاتين فرض موجودا ، لزم أن يعلم أن الآخر موجود .
وإذا فرض مرفوعا ، لزم أن الآخر مرفوع .

والعلة والمعلول معا ، بمعنى هذين اللزومين ، وإن كان بين وجهى اللزومين اختلاف .

لأن أحدهما وهو المعلول ، إذا فرض موجودا ، لزم أن يكون الآخر قد كان موجودا ، حتى وجد هذا .

وأما الآخر وهو العلة ، فإذا فرض موجودا ، لزم أن يتبع وجوده وجود المعلول .

وإذا كان المعلول مرفوعا ، لزم أن يحكم أن العلة كانت أولا مرفوعة ، حتى رفع هذا .

لا أن رفع المعلول أوجب رفع العلة .

وأما العلة فإذا رفعناها ، وجب رفع المعلول ، بإيجاب رفع العلة .

* * *

حد الإبداع : هو اسم مشترك لمفهومين :

أحدهما : تأسيس الشيء ، لا عن مادة ، ولا بواسطة شيء .

والمفهوم الثانى : أن يكون للشيء وجود مسطلق ، عن سبب بلا متوسط ، وله فى ذاته أن لا يكون موجودا ، وقد أفقد الذى له فى ذاته ، إفقادا تامًّا .

وبهذا المفهوم ، العقل الأول مبدع فى كل حال ؛ لأنه ليس وجوده من ذاته ، فله من ذاته العدم ، وقد أفقد ذلك إفقادًا تامًّا .

* * *

وحد الخلق : هو اسم مشترك ، فقد يقال : (خلق) لإفادة وجود كيف كان .

وقد يقال (خلق) الإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان .

وقد يقال : (خلق) لهذا المعنى الثانى ، لكن بطريق الاختراع ، من غير سبق مادة ، فيها قوة وجوده ، وإمكانه .

* * *

حد الإحداث : هو اسم مشترك يطلق على وجهين :

أحدهما : زمانى ومعنى الإحداث الزمانى ، الإيجاد للشيء ، بعد أن لم يكن له وجود فى زمان سابق .

ومعنى الإحداث الغير الزمانى ، هو إفادة الشيء وجودا ، وذلك الشيء

ليس له فى ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان ، بل بحسب كل زمان .

* * *

حد القدم : والقدم يقال على وجوه :

يقال (قدم) بالقياس .

و (قدم) مطلق .

والقدم بالقياس : هو شىء زمانه فى الماضى ، أكثر من زمان شىء آخر ، فهو قديم بالقياس إليه .

وأما القدم المطلق : فهو أيضا يقال على وجهين :

يقال بحسب الزمان .

وبحسب الذات .

فأما الذى بحسب الزمان ، فهو الشىء الذى وجد فى زمان ماض غير متناه

وأما القديم بحسب الذات ، فهو الذى ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب .

فالقديم بحسب الزمان ، هو الذى ليس له وجود زمانى ، وهو موجود للملائكة ، والسموات ، وجملة أصول العالم عندهم .

والقديم بحسب الذات ، هو الذى ليس له مبدأ أعلى ، أى ليس له علة ، وليس ذلك إلا البارى عز وجل .

القسم الثالث

هو المستعمل فى الطبيعيات

ونذكر منها

خمساً وخمسين لفظاً

وهى : الصورة	والهيولى	والموضوع
والمحمول	والمادة	والعنصر
والإسطقس	والركن	والطبيعة
والطبع	والجسم	والجوهر
والعرض	والنار	والهواء
والماء	والأرض	والعالم
والفلك	والكوكب	والشمس
والقمر	والحركة	والدهر
والزمان	والآن	والمكان
والخلاء	والملاء	والعدم
والسكون	والسرعة	والبطء
والاعتماد	والميل	والخفة
والثقل	والحرارة	والرطوبة
والبرودة	واليبوسة	والخشن
والملس	والصلب	واللين
والرخو	والمشف	والتخلخل
والاجتماع	والتجانس	والمداخل
والمتصل	والاتحاد	والتتالى
والتوالى		

* * *

حد الصورة : واسم (الصورة) مشترك بين ستة معان :

الأول : هو النوع ، يطلق ويراد به النوع الذى تحت الجنس .

وحده بهذا المعنى حد النوع ، وقد سبق فى مقدمات (كتاب القياس) .

الثانى : الكمال الذى به يستكمل النوع استكماله الثانى ، فإنه يسمى صورة .

وحده بهذا المعنى ، كل موجود فى الشىء ، لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه دونه ؛ ولأجله وجد الشىء ، مثل العلوم والفضائل فى الإنسان .

الثالث : ماهية الشىء كيف كان قد تسمى صورة .

فحده بهذا المعنى ، كل موجود فى الشىء لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه دونه كيف كان .

الرابع : الحقيقة التى تقوم المحل بها

وحده بهذا المعنى : أنه الموجود فى شىء آخر لا كجزء منه ، ولا يصح وجوده مفارقًا له . لكن وجوده هو بالفعل حاصل له ، مثل صورة الماء فى هيولى الماء ، إنما يقوم بالفعل بصورة الماء ، أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء .

والصورة التى تقابل بـ (الهيولى) هى هذه الصورة .

الخامس : الصورة التى تقوم النوع تسمى صورة .

وحده بهذا المعنى : أنه الموجود فى شىء لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه مفارقا له . ولا يصح قوام ما فيه دونه ، إلا أن النوع الطبيعى يحصل به ، كصورة الإنسانية ، والحيوانية ، فى الجسم الطبيعى الموضوع له .

السادس : الكمال المفارق ، وقد يسمى صورة ، مثل النفس للإنسان .

وحده بهذا المعنى : أنه جزء غير جسمانى ، مفارق ، يتم به وبجزء جسمانى نوع طبيعى .

حد الهيولى : أما الهيولى المطلقة ، فهى جوهر ، وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية (كقوة قابلة للصور) وليس له فى ذاته صورة إلا بمعنى القوة ، وهو الآن عندهم قسيم (الجسم) المنقسم بالقسمة المعنوية لست .

أقول بالقسمة الكمية المقدارية إلى الصورة والهيولى ، والقول فى إثبات ذلك طويل ودقيق .

وقد يقال (هيولى) لكل شىء من شأنه أن يقبل كما لا وأمرا ما ، ليس فيه ، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه (هيولى) وبالقياس إلى ما فيه (موضوع) .

فمادة السرير (موضوع) لصورة السرير ،

(هيولى) لصورة الرمادية ، التى تحصل بالاحتراق .

الموضوع : قد يقال لكل شىء من شأنه أن يكون له كمال ما ، وكان ذلك الكمال حاضرا ، وهو الموضوع له .

ويقال (موضوع) لكل محل متقوم بذاته ، مقوم لما يحله .

كما يقال (هيولى) للمحل الغير المتقوم بذاته ، بل بما يحله .

ويقال (موضوع) لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب ، وهو الذى يقابل بـ (المحمول) .

المادة : قد تقال اسمًا مرادفا للهيولى .

ويقال (مادة) لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ، ووروده عليه يسيرا ، مثل (المنى) و (الدم) لصورة الحيوان ؛ فربما كان ما يجامعه من نوعه ، وربما لم يكن من نوعه .

العنصر : اسم للأصل الأول فى الموضوعات ، فيقال (عنصر) للمحل الأول الذى باستحالته يقبل صورا ، تتنوع بها الكائنات الحاصلة منه .

إما مطلقا ، وهو العقل الأول .

وإما بشرط الجسمية ، وهو المحل الأول من الأجسام الذى تتكون عنه سائر الأجسام الكائنة لقبول صورها .

الإسطقس : هو الجسم الأول الذى باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له فى النوع ، يقال له (أسطقس) فلذلك قيل : إنه آخر ما ينتهى إليه تحلل الأجسام ، فلا توجد عند الإنقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة .

الركن : هو جوهر بسيط ، وهو جزء ذاتى للعالم مثل الأفلاك والعناصر .

فـ (الشىء) بالقياس إلى العالم (ركن) .

وبالقياس إلى ما يتركب منه (أسطقس) .

وبالقياس إلى ما تكون عنه (عنصر) سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة

معا ، أو بالاستحالة المجردة عنه ؛ فإن (الهواء) عنصر السحاب بتكاثفه ، وليس (أسطقسا) له .

وهو (أسطقس) و (عنصر) للنبات .

والفلك : هو ركن وليس بـ (استقطس) ولا (عنصر) لصورة .

ولصورته موضوع ، وليس له (عنصر) مهما عنى بالموضوع محل ، لأمر هو فيه بالفعل ، ولم يعن به محل متقدم .

وهذه الأسماء التى هى (الهيولى) و (الموضوع) و (العنصر) و (المادة) و (الاسقطس) و (الركن) قد تستعمل على سبيل الترادف ، فيبدل بعضها مكان بعض ، بطريق المسامحة ، حيث يعرف المراد بالقرينة .

فالحجر إذا هوى إلى أسفل ، فليس يهوى لكونه جسما ، بل لمعنى آخر يفارقه سائر الأجسام فيه ، فهو معنى به يفارق النار التى تميل إلى فوق ، وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة ، ويسمى (طبيعة) .

وقد يسمى نفس الحركة طبيعة ، فيقال : طبيعة الحجر ، الهوى .

وقد يقال : (طبيعة) لـ (العنصر) و (الصورة الذاتية) .

والأطباء يطلقون لفظ (الطبيعة) على (المزاج) وعلى (الحرارة الغريزية) وعلى (هيئات الأعضاء) وعلى (الحركات) وعلى (النفس النباتية) .

ولكل واحد ، حد آخر ليس يتعلق الغرض به ؛ فلذلك اقتصرنا على الأول .

* * *

الطبع : هو كل هيأة يستكمل بها نوع من الأنواع ، فعلية كانت أو انفعالية ، وكأنها أعم من الطبيعة .

وقد يكون الشىء عن (الطبيعة) وليس بـ (الطبع) مثل الأصبع الزائدة .

ويشبه أن يكون هو بـ (الطبع) بحسب الطبيعة الشخصية ، وليست بـ (الطبع) بحسب الطبيعة الكلية .

ولعموم الطبع لـ (الفعل) و (الانفعال) كان أعم من الطبيعة التى هى مبدأ فعلى .

* * *

الجسم : اسم مشترك قد يطلق على المسمى به ، من حيث إنه متصل محدود ممسوح فى أبعاد ثلاثة بالقوة ، أعنى أنه ممسوح بـ (القوة) وإن لم يكن بـ (الفعل) .

وقد يقال (جسم) لـ (صورة) يمكن أن يعرض فيها أبعاد ، كيف نسبت طولا وعرضا وعمقا ، ذات حدود متعينة .

وهذا يفارق الأول فى أنه لو لم يشترط كون الجملة محدودا ، ممسوحا بالقوة أو بالفعل ، أو أعتقد أن أجسام العالم لا نهاية لها ، لكان كل جزء منها يسمى (جسما) بهذا الاعتبار .

ويقال (جسم) لجوهر مؤلف من (هيولى) و (صورة) وهو بالصفة التى ذكرناها فتسمى (جسما) بهذا الاعتبار .

والفرق بين (الكم) وهذه (الصورة) أن قطعة من الماء والشمع كلما بدلت أشكالها ، تبدلت فيها الأبعاد المحدودة الممسوحة ، ولم يبق واحد منها بعينه ، واحدا بالعدد ، وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال ، واحدة بالعدد من غير تبدل .

و (الصورة) القابلة لهذه الأحوال ، هى جسمية .

وكذلك إذا تكاثف الجسم مثلا ، كانقلاب (الهواء بـ (التكاثف) سحابا ، أو ماء ، أو تخلخل مثلا الجمد ، لما يستحيل صورته الجسمية ، واستحال إبعاده . ومقداره .

ولهذا يظهر الفرق :

بين (الصورة الجسمية) التى هى من باب (الكم) .

وبين (الصورة) التى هى من باب (الجوهر) .

* * *

الجوهر : اسم مشترك :

يقال (جوهر) لذات كل . كـ (الإنسان) أو كـ (البياض) فيقال : جوهر البياض وذاته .

ويقال (جوهر) لكل موجود ، وذاته لا يحتاج فى الوجود إلى ذات آخر تقارنها ، حتى يكون بالفعل . وهو معنى قولهم : الجوهر قائم بنفسه .

ويقال (جوهر) لما كان بهذه الصفة ، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه .

ويقال (جوهر) لكل ذات وجوده ليس فى موضوع ، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء .

وقد سبق الفرق بين الموضوع والمحل فيكون معنى قولهم :

الموجود لا فى موضوع : الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه مقوم له .

ولا بأس بأن يكون فى محل لا يتقوم المحل دونه بالفعل ؛ فإنه وإن كان فى محل ، فليس فى موضوع .

ﻓ (كل موجود) ، وإن كان كالبياض ، والحرارة ، والحركة ، والعلم ، فهو جوهر بالمعنى الأول .

و (المبدأ الأول جوهر) بالمعانى كلها ، إلا بالوجه الثالث ، وهو تعاقب الأضداد ، نعم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ الجوهر عليه تأدبًا من حيث الشرع .

و (الهيولى) جوهر بالمعنى الرابع ، والثالث ، وليس جوهرًا بالمعنى الثانى .

و (الصورة) جوهر بالمعنى الرابع ، وليس جوهرا بالمعنى الثانى والثالث .

والمتكلمون يخصصون اسم (الجوهر) ﺑ (الجوهر الفرد المتحيز الذى لا ينقسم) . ويسمون المنقسم (جسما) لا (جوهرا) وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول ، عز وجل ، والمشاحة فى الأسماء بعد إيضاح المعانى دأب ذوى القصور .

* * *

العرض : اسم مشترك فيقال لكل موجود فى محل (عرض) .

ويقال (عرض) لكل موجود فى موضوع .

ويقال (عرض) للمعنى الكلى المفرد المحمول على كثيرين حملا غير مقوم ، وهو العرض الذى قابلناه بالذاتى فى كتاب (مقدمات القياس) .

ويقال (عرض) لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه .

ويقال (عرض) لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده فى آخر يفارقه .

ويقال (عرض) لكل معنى وجوده فى أول الأمر لا يكون .

ﻓ (الصورة) عرض بالمعنى الأول فقط ، وهو الذى يعنيه المتكلم إذا ما قابله ﺑ (الجوهر) .

و (الأبيض) أى الشيء ذو البياض ، الذى يحمل على الثلج ، والجص ، والكافور ، ليس هو عرضا بالوجه الأول والثانى ، وهو عرض بالوجه الثالث ؛ وذلك لأن هذا الأبيض الذى هو نوع محمول ، غير مقوم . وهو جوهر ليس فى موضوع ولا محل .

ﻓ (البياض) هو الحال فى محل وموضوع . و (البياض) لا يحمل على الثلج ،

فلا ثلج بياض ، بل يقال (أبيض) ومعناه أنه (شيء ذو) و (أبيض) فلا يكون هذا حملا مقوما .

وحركة الحجر إلى أسفل ، عرض بالوجه الأول ، والثانى ، والثالث، وليس عرضا بالوجه الرابع ، والخامس ، والسادس .

بل حركته إلى فوق عرض ، بجميع هذه الوجوه .

وحركة القاعد فى السفينة عرض بالوجه السادس ، والرابع .

* * *

القلك : عندهم جسم بسيط كرى غير قابل للكون والفساد ، متحرك بالطبع على الوسط ، مشتمل عليه .

الكوكب : جسم بسيط كرى مكانه الطبيعى نفس الفلك ، من شأنه أن يكون غير قابل للكون والفساد ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه .

* * *

الشمس : كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرما ، وأشدها ضوءا ، ومكانه الطبيعى فى الكرة الرابعة .

القمر : هو كوكب مكانه الطبيعى فى الأسفل ، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة . ولونه الذاتى إلى السواد .

النار : جسم بسيط طباعه أن يكون حارًّا يابسا ، متحركًا بالطبع عن الوسط ، يستقر تحت كرة القمر .

الهواء : جرم بسيط ، طباعه أن يكون حارًّا رطبا ، مشفاً لطيفًا ، متحركا إلى المكان الذى تحت كرة النار ، فوق كرة الأرض .

الماء : جرم بسيط طباعه أن يكون باردًا رطبا مشفًا، متحركًا إلى المكان الذى تحت كرة الهواء ، وفوق الأرض .

الأرض : جسم بسيط طباعه أن يكون باردا ، يابسا ، متحركا إلى الوسط ، نازلا فيه .

العالم : هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها .

ويقال (عالم) لكل جملة موجودات متجانسة ، كقولهم : (عالم الطبيعة) و (عالم النفس) و (عالم العقل) .

الحركة : كمال أول بالقوة ، من جهة ما هو بالقوة ، وإن شئت قلت : هو خروج من القوة إلى الفعل ، لا فى آن واحد .

وكل تغير عندهم يسمى (حركة) .

وأما حركة الكل فهو حركة الجرم الأقصى على الوسط ، مشتملة على جميع الحركات التى على الوسط ، وأسرع منها .

* * *

الدهر : هو المعنى المعقول ، من إضافة الثبات إلى النفس فى الزمان كله .

الزمان : هو مقدار الحركة ، موسوم من جهة التقدم والتأخر .

الآن : هو ظرف يشترك فيه الماضى ، والمستقبل من الزمان .

وقد يقال : إن الزمان صغير المقدار عن الوهم ، متصل بالآن الحقيقى من جنسه .

المكان : هو السطح الباطن من الجوهر الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى .

وقد يقال (مكان) للسطح الأسفل الذى يستقر عليه شىء يقله .

ويقال (مكان) بمعنى ثالث ، إلا أنه غير موجود . وهو أبعاد متناهية كأبعاد المتمكن يدخل فيها أبعاد المتمكن .

وإن كان يجوز أن يلفى من غير المتمكن ، كان هو (الخلاء) .

وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم موجود فيه ، فليس بـ (خلاء) .

الخلاء : بُعدٌ يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قوائم ، لا فى مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ، وأن يخلو عنه .

ومهما لم يكن هذا موجوداً ، كان هذا الحد شرحاً للاسم .

الملأ : هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه .

العدم : الذى هو أحد المبادئ للحوادث ، هو ألاّ يكون فى شىء ذاتُ شىء من شأنه أن يقبله ويكون فيه .

* * *

السكون : هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك ، بأن يكون هو فى حالة واحدة ، من :

(الكم) و (الكيف) و (الأين) و (الوضع) زمانا ، فيوجد عليه فى آنين .

السرعة : كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة فى زمان قصير .

البطء : كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة فى زمان طويل .

الاعتماد والميل : هو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة إلى جهته .

الخفة : قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع .

الثقل : قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع .

الحرارة : كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق ؛ لإحداثها الخفة ، فيعترض أن تجمع المتجانسات ، وتفرق المختلطات ، وتحدث .

تخلخلاً ، من باب (الكيف) فى (الكيف) .

وتكاثفاً من باب الوضع ، فيه .

بتحليله وتصعيده اللطيف .

البرودة : كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات ، وغير المتجانسات ، بحصرها الأجسام ، بتقليصها وعقدها اللذين من باب الكيف .

الرطوبة : كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ، ولا يحفظ ذلك ؛ بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذى بحسب حركة جرمه فى الطبع .

اليبوسة : كيفية انفعالية ، لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب ، عسر الترك له ، والعود إلى شكله الطبيعى .

الخشن : هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع .

الأملس : هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع .

الصلب : هو الجرم الذى لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر .

اللين : هو الجرم الذى يقبل ذلك .

الرخو : جرم ليس سريع الانفصال .

المشف : جرم ليس له فى ذاته لون ، ومن شأنه يرى بتوسطه ما وراءه .

التخلخل : اسم مشترك .

يقال (تخلخل) لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر ، يلزمه أن يصير قوامه أرق .

ويقال (تخلخل) لكيفية هذا القوام .

ويقال (تخلخل) لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد ، فيتخللها جرم أرق منها .

وهذه حركة فى الوضع .

والأول فى الكم .

ويقال (تخلخل) لنفس وضع أجزاء هذا .

* * *

ويفهم حد (التكاثف) : من حد التخلخل ، ويعلم أنه مشترك يقع على أربعة معان مقابلة لتلك المعانى .

واحدة منها حركة فى الكم .

والآخر كيفية .

والثالث حركة فى الوضع .

والرابع : وضع .

الاجتماع : وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد .

والافتراق : مقابله .

المتجانسان : هما اللذان لهما تشابه معا فى الوضع ، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع .

المداخل : هو الذى يلاقى الآخر بكليته ، حتى يكيفهما مكان واحد .

المتصل : اسم مشترك يقال لثلاثة معان :

أحدها : هو الذى يقال له (متصل فى نفسه) الذى هو فصل من فصول الكم .

وحده : أنه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك .

ورسمه : أنه القابل للانقسام بغير نهاية .

والثانى والثالث : هما بمعنى المتصل .

وأولهما : من عوارض الكم المتصل ، بالمعنى الأول ، من جهة ما هو كم متصل ، وهو أن المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة .

والثالث : شركة فى الوضع ، ولكن مع وضع .

وذلك أن كل ما نهايته ونهاية شىء آخر واحد بالفعل ، يقال : إنه متصل ، مثل خطَّىْ زاوية .

والمعنى الثالث : هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو فى مادة ، وهو أن المتصلين بهذا المعنى ، هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية الآخر ، فى الحركة ، وإن كان غيره بالفعل .

مثل اتصال الأعضاء بعضها ببعض ، واتصال الرباطات بالعظام .

وبالجملة : كل مماس ملازم عسير القبول للانفصال الذى هو مقابل للمماسة .

الاتحاد : اسم مشترك .

فيقال (اتحاد) لاشتراك أشياء فى محمول واحد ذاتى أو عرضى .

مثل اتحاد (الكافور) و (الثلج) فى البياض .

و (الإنسان) و (الثور) فى الحيوانية .

ويقال (اتحاد) لاشتراك محمولات فى موضوع واحد ، مثل اتحاد (الطعم) و (الرائحة) فى التفاح .

ويقال (اتحاد) لاجتماع الموضوع والمحمول فى ذات واحدة ، كجزئى الإنسان من (البدن) و (النفس) .

ويقال (اتحاد) لاجتماع أجسام كثيرة :

إما بالتتالى كالمائدة .

وإما بالجنس كالكرسى والسرير .

وإما باتصال أعضاء الحيوان .

وأحق هذا الباب باسم (الاتحاد) هو حصول جسم واحد بالعدد ، من اجتماع أجسام كثيرة ، لبطلان خصوصياتها ؛ لأجل ارتفاع حدودها المنفردة ، وبطلان استقلالاتها بالاتصال .

التتالى : كون الأشياء التى لها وضع ، ليس بينها شىء آخر من جنسها .

التوالى : هو كون شىء بعد شىء بالقياس إلى مبدأ محدود ، وليس بينهما شىء من بابهما .

القسم الثالث

ما يستعمل فى

الرياضيات

ولما لم نتكلم فى كتاب (تهافت[1] الفلاسفة) على الرياضيات اقتصرنا من هذه الألفاظ على قدر يسير .

وقد يدخل بعضها فى (الإلهيات) و (الطبيعيات) فى الأمثلة والاستشهادات ، وهى ستة ألفاظ .

النهاية	وما لا نهاية	والنقطة
والخط	والسطح	والبعد

النهاية : وهى غاية ما يصير الشىء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شىء منه .

ما لا نهاية : هو كم ذو أجزاء كثيرة ، بحيث لا يوجد شىء خارج عنه ، وهو من نوعه ، وبحيث ألا ينقضى .

النقطة : ذات غير منقسمة ، ولها وضع ، وهى نهاية الخط .

الخط : هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة ، وهى نهاية السطح .

السطح : مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم ، وهو نهاية الجسم .

البعد : هو كل ما يكون بين نهايتين ، غير متلاقيتين ، ويمكن الإشارة إلى جهته ، ومن شأنه أن يتوهم أيضا فيه نهايات ، من نوع تينك النهايتين .

والفرق بين البعد ، والمقادير الثلاثة : أنه قد يكون بعد خطى من غير خط ، وبعد سطحى من غير سطح .

مثاله : أنه إذا فرض فى جسم ، لا انفصال فى داخله ، نقطتان ، كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط .

(١) كتاب التهافت من الإلهيات والطبيعيات ، مؤلف قبل جزئه الثالث المنطقى المعروف بـ (معيار العلم) .

وكذلك إذا توهم فيه خطان متقابلان ، كان بينهما بعد ، ولم يكن بينهما سطح ؛ لأنه إنما يكون بينهما سطح ؛ لأنه إنما يكون بينهما سطح إذا انفصل بالفعل بأحد وجوه الانفصال .

وإنما يكون فيه خط إذا كان فيه سطح .

نفرق إذن بين : الطول . والخط .

وبين العرض . والسطح .

لأن البعد الذى بين النقطتين المذكورتين هو طول . وليس بخط .

والبعد الذى بين الخطين المذكورين ، هو عرض وليس بسطح ، وإن كان كل خط ذا طول ، وكل سطح ذا عرض .

وقد نجز غرضنا من (كتاب الحد) قانونا وتفصيلا .

كتاب

أقسام

الوجود وأحكامه

مقصود هذا الكتاب البحث عن أقسام الوجود ، أعنى الأقسام الكلية ، والبحث عن عوارضها الذاتية التى تلحقها من حيث الوجود ، وهو المراد بأحكامه .

وقد سبق الفرق :

بين العوارض الذاتية .

والتى ليست بذاتية .

ولواحق الشىء ، أعنى محمولاته ، تنقسم :

إلى ما يوجد شىء أخص منه .

وإلى ما لا يوجد شىء أخص منه .

فالذى يوجد ما هو أخص منه ينقسم :

فمنه فصول .

ومنه أعراض ذاتية .

وقد سبق الفرق بينهما .

وبالفصول ينقسم الشىء إلى أنواعه .

وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف أحواله .

وقد سبق الفرق بين الفصول ، وبين الأعراض العامة .

وانقسام الوجود إلى الأقسام العشرة التى واحد منها جوهر ، وتسعة أعراض، كما سبق جملتها ، يشبه الانقسام بالفصول ، وإن لم تكن بالحقيقة .

كذلك إذ ذكرنا فى تحقيق الفصل ، ودخوله فى الماهية ، ما يخرج هذه الأمور عن الفصول ، كما خرج الوجود ، والشىء ، عن الأجناس ، وذلك بحكم ما سبق من الاصطلاح .

وانقسامه إلى :

ما هو بالقوة والفعل .

وإلى الواحد والكثير .

والمتقدم والمتأخر .

والعام والخاص .

والكلى والجزئى .

والقديم والحادث .

والتام والناقص .

والعلة والمعلول .

والواجب والممكن .

وما يجرى مجراها .

يشبه الانقسام بالعوارض الذاتية ؛ فإن هذه الأمور لا تلحق الموجود لأمر أعم منه ؛ إذ لا أعم من الوجود .

ولا لأمر أخص منه ، كالحركة ؛ فإنها تلحق الموجود ، من حيث كونه جسما ، لا من حيث كونه موجوداً .

* * *

ومقصودنا من النظر فى هذا ينقسم إلى فنين :

الفن الأول

فى أقسام الوجود ، وهى عشرة أنواع فى أنفسها .

ثم يكون أمرها فى النفس — أعنى العلم بها — أيضا عشرة متباينة ؛ فإن العلم معناه : مثال مطابق للمعلوم ، كالصورة والنقش الذى هو مثال الشىء .

فيكون لها عشر عبارات ؛ إذ الألفاظ تابعة للآثار الثابتة فى النفس ، المطابقة

للأشياء الخارجة .

وتلك الألفاظ هى :

الجوهر	والكم	والكيف
والمضاف	والأين •	ومتى
والوضع	وله	وأن ينفعل
وأن ينفعل		

* * *

فهذه العبارات أوردها المنطقيون ، ونحن نكشف معنى كل واحد منها ، وبعد الإحاطة بالمعنى ، فلا مشاحة فى الألفاظ .

القول فى الجوهر

اعلم أن الموجود ينقسم بنوع من القسمة إلى :

الجوهر والعرض

واسم كل من الجوهر والعرض مشترك كما سبق ، ولكنا نعنى الآن من جملتها شيئاً واحدا ، فنريد بـ (الجوهر) الموجود لا فى موضوع .

ونريد بـ (الموضوع) المحل القريب الذى يقوم بنفسه ، لا بتقويم الشىء الحال فيه ، كاللون فى الإنسان ، بل فى الجسم ؛ فإن ماهية الجسم لا تتقوم بـ (اللون) بل اللون عارض يلحق بعد قوام ماهية الجسم بذاته .

لا كصورة المائية فى الماء ؛ فإنها إذا فارقت عند انقلاب الماء هواء ، كان المفارق ما تتبدل الماهية بسببه ، لا كالحرارة والبرودة ، إذا فارقت الماء ؛ فإن الماهية لا تتبدل .

فإنا إذا سئلنا عن الحار والبارد ما هو ؟ قلنا : هو ماء .

وإذا سئلنا عن الهواء ، لم نقل : إنه ماء .

وإن أوردنا ثَمّ وقلنا : ماء حار ، أبارد ، ولم نورد ههنا ، فنقول : ماء قد تخلخل وانتشر ؛ فإن صورة المائية قد زالت .

والمتكلمون أيضا ، يسمون هذا أيضاً عرضا ؛ فإنهم يعنون بالعرض ما هو فى محل . وهذه الصورة فى محل . والاصطلاح لا ينبغى أن ينازع فيه ؛ فلكل فريق أن يصطلح فى تخصيص العرض بما يريد . ولكن لا يمكن إنكار الفرق .

بين الحرارة بالنسبة إلى الماء ، التى تزول عند البرودة .

وبين صورة المائية التى تزول عند انقلابه هواء؛ فإن الزائل ها هنا يبدل المذكور فى جواب ما هو .

والزائل ثَمّ لا يبدله .

والجوهر على اصطلاح المتكلمين عبارة عما ليس فى محل ؛ فصورة المائية ليس جوهراً .

وعلى اصطلاح الفلاسفة عبارة عما ليس فى موضوع ، فالصورة عندهم جوهر .

والمعنى المشترك بين (الماء) و (الهواء) إذا استحال الماء هواء ، يسمى عندهم أيضاً جوهرا ، وهو (الهيولى) .

فإذا فهم معنى الموضوع ، فالفرق بينه وبين المحمول ، أن الجوهر ينقسم : إلى ما ليس فى الموضوع ، ولا يمكن أن يكون محمولا .

وإلى ما ليس فى موضوع ، ويمكن حمله على موضوع .

والأول : هو الجوهر الشخص ، كزيد ، وعمرو .

والثانى : هو الجواهر الكلية كالإنسان ، والجسم ، والحيوان .

فإنا نشير إلى موضوع ، مثل زيد ، ونحمل هذه الجواهر عليه ، ونقول : زيد إنسان ، وحيوان ، وجسم .

فيكون المحمول جوهراً ، لا عرضا ؛ إلا أنه محمول عرف ذات الموضوع ، وليس خارجاً عن ذاته ، لا كالعرض ، إذا حمل على الجوهر ؛ فإنه يعرف به شىء خارج عن ذات الموضوع ؛ إذ البياض يحمل على الجوهر ، وهو خارج عن ذات الجوهر ؛ ولذلك لا يحد هذا الموضوع بحد المحمول ؛ إذ نقول فى حد البياض : إنه لون يفرق البصر ، ولا يحد به الموضوع .

وأما الإنسان ، والحيوان ، والجسم ، ونظائرها ، فنحملها على شخص زيد ، وتحد هذه الجواهر بحد ، وهو بعينه حد الموضوع ؛ إذ تقول لزيد : إنه حيوان ، ناطق ، مائت . أو هو جسم ، ذو نفس ، حساس ، متحرك بالإرادة .

فبهذا يتهيأ الفرق بين :

الجواهر الكلية .

والجواهر الجزئية .

وأما الأعراض فجملتها فى موضوع ، ولكنها تنقسم :

إلى ما يقال على موضوع بطريق الحمل عليه .

وإلى ما لا يحمل على موضوع .

فالمحمول على موضوع ، هى الأعراض الكلية ، كاللون مثلا ؛ فإنه يحمل على البياض والسواد وغيره ، فيقال :

البياض لون .

والسواد لون .

وأما الأعراض الشخصية فلا يمكن حملها ، ككتابة زيد ، وبياض شخص ؛ إذ لا يمكن أن يحمل على شىء ، حتى يقال : هو كتابة زيد ، أو بياض شخص .

وإذا قلت : زيد كاتب ، أو أبيض ؛ لم يكن ذلك محلا للبياض ، بل معناه : هو ذو كتابة .

ومهما قلنا : هو ذو إنسان ، لم يكن الإنسان محمولا .

وكذا إذا قلنا : ذو بياض .

فإذن الشىء إنما يمكن أن يكون محمولاً ، باعتبار كونه كليا ، عرضا كان أو جوهرا .

ومهما كان شخصا لم يكن محمولا ، عرضا كان أو جوهرا .

وسيأتى حقيقة معنى الكلى ، فى أحكام الوجود .

فإن قيل : فالجوهر الكلى أولى بمعرفة الجوهرية ، أم الشخصى ؟

قلنا : الجوهر الكلى — على ما سيأتى — قوامه بالشخصيات ؛ إذ لولاها لم تكن

الكليات موجودة ؛ فالشخص فى الرتبة متقدم عليه ، لكن الشخص فى صيرورته معقولاً يفتقر إلى الكلى ، ولا يفتقر فى الوجود إليه .

وتحقيق هذا عند بيان معنى الكلى .

فإن قيل : فما أقسام الجوهر ؟

قلنا : إذا أريد بهذا الجوهر ، القائم لا فى محل فقط ، أو القائم لا فى موضوع ، انقسم :

إلى جسم ، أعنى إلى متحيز .

وغير متحيز .

والجسم ينقسم إلى :

مغتذ وغير مغتذ .

والمغتذى ينقسم :

إلى حيوان وإلى غير حيوان .

والحيوان ينقسم :

إلى ناطق وغير ناطق .

وهذا تدخل فيه الحيوانات كلها ، على اختلاف أصنافها ، وينفصل كل نوع بفصل يخصه ، وإن كنا لا نشعر به .

وغير المغتذى يدخل فيه :

السماء والكواكب والعناصر الأربعة والمعادن كلها .

فهذه أقسام الجواهر .

* * *

وذهب أكثر المتكلمين أن الجواهر المتحيزة كلها جنس واحد ، وإنما تختلف بأعراضها ؛ إذ للجسم ماهية واحدة ، وهو كونه متحيزاً مؤتلفا .

فكونه حيا ، معناه : قيام العلم والحياة به .

* * *

والفلاسفة يقولون : إن هذه الجواهر مختلفة فى أنفسها باختلاف حدودها ،

وأن الصفات المقومات لها هيئات للأشياء التى بتبدل ماهيتها يتبدل جواب ما هو ، ويوجب اختلافاً فى تحقيق الذات .

وتحقيق الحق فى هذين المذهبين ليس من غرضنا ، بل الغرض بيان معنى الجوهر وأقسامه .

وقد حان القول فى الكمية والمقدار .

الكم

اعلم أن الكم عرض ، وهو عبارة عن المعنى الذى يقبل التجزؤ ، والمساواة والتفاوت ، لذاته .

ف (المساواة) و (التفاوت) و (التجزؤ) من لواحق الكم : فإن لحق غيره فبواسطته ، لا من حيث ذات ذلك الغير .

وهو ينقسم إلى :

الكم المتصل والمنفصل .

أما المتصل فهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه .

كالنقطة للخط . .

والخط للسطح .

والآن الفاصل للزمان الماضى والمستقبل .

والمتصل ينقسم :

إلى ذى وضع وإلى ما ليس بذى وضع .

وذو الوضع هو الذى لأجزائه اتصال ، وثبات ، وتساوق فى الوجود معا ، بحيث يمكن أن يشار إلى كل واحد منهما ، أنه أين هو من الآخر ؟

فن ذلك ما يقبل القسمة فى جهة واحدة فقط ، كالخط .

ومنه ما يقبل فى جهتين متقاطعتين ، على قوائم ، وهو السطح .

ومنه ما يقبل فى جميعها ، على قوائم ، وهو الجسم .

والمكان : أيضا ذو وضع ؛ لأنه السطح الباطن من الحاوى ؛ فإنه يحيط بالمحوى ، فهو مكانه .

وفريق يقولون : مكان الماء من الآنية الفضاء الذى يقدر خلاء صرفا ، لو فارقه الماء ، ولم يخلفه غيره .

وهذا أيضا — عند القائل — من جملة الكم المتصل ؛ فإنه مقدار يقبل الانقسام ، والمساواة ، والتفاوت .

وأما الزمان : فهو مقدار الحركة ، إلا أنه ليس له وضع ؛ إذ لا وجود لأجزائه معا ، وإن كان له اتصال ؛ إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف (الآن) .

* * *

وأما المنفصل : فهو الذى لا يوجد لأجزائه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل شىء مشترك يتلاقى عنده طرفاه ، كالعدد ، والقول ؛ فإن العشرة مثلا ، لا اتصال لبعض أجزائها بالبعض . فلو جعلت خمسة من جانب ، وخمسة من جانب . لم يكن بينهما حد مشترك يجرى مجرى النقطة من الخط ، والآن من الزمان .

والأقاويل أيضا ، من جملة ما يتعلق بالكمية ؛ فإن كل ما يمكن أن يقدر ببعض أجزائه ، فهو ذو أقدار ؛ إذ العشرة يقدرها الواحد بعشر مرات ، والاثنان بخمسة

وما من عدد ، إلا ويقدر ببعض أجزائه .

وكذلك الزمان ؛ فإن الساعة تقدر الليل والنهار .

والليل والنهار يقدر بهما الشهر .

وبالشهر السنة .

وهذه الأمور تجرى مجرى الأذرع من الأطوال .

فكذلك الأقاويل تقدر ببعض أجزائها ، كما يقدر فى العرض ؛ إذ به تعرف الموازنة ، والمساواة ، والوحدة ، والتفاوت .

فهذه أقسام الكمية .

القول فى الكيفية

والمعنى بها الهيئات التى بها يجاب عن سؤال السائل عن آحاد الأشخاص ، إذا قال : كيف هو ؟

واحترزنا بالأشخاص عن الفصول ؛ فإن ذلك يذكر فى السؤال عن المميز للشيء بأى شيء هو ؟

وبالجملة هى عبارة عن كل هيئة قارة فى الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج . ولا نسبة واقعة فى أجزائه .

وهذان الفصلان للاحتراز عن (الإضافة) و (الوضع) كما سيأتى .

ثم هذه الكيفية تنقسم :

إلى ما يختص بالكم من جهة ما هو كم ، كـ « التربيع لـ (السطح) » و (الاستقامة) لـ (الخط) .

و (الفردية) لـ (العدد) .

وكذا الزوجية .

وأما الذى لا يختص بـ (الكم) فينقسم :

إلى المحسوس وغير المحسوس .

أما المحسوس فهو الذى ينفعل عنه المحسوس ، أى يحدث فيها آثاراً منها ، كاللون ، والطعوم ، والحرارة ، والبرودة ، وغير ذلك ، مما يؤثر فى الحواس الخمس .

فما يكون من جملة ذلك راسخاً ، يسمى (كيفيات انفعالية) كـ (صفرة الذهب) و (حلاوة العسل) .

وما كان سريع الزوال كـ (حمرة الخجل) و (صفرة الوجل) يسمى (انفعالا)

* * *

وأما غير المحسوس فينقسم :

إلى الاستعداد لأمر آخر .

وإلى كمال لا يكون استعداداً لغيره .

أما الاستعداد فالذى للمقاومة .

و (الانفعال) يسمى (قوة طبيعية) كـ (المصحاحية) و (الصلابة) و (قوة الذاكرة) و (المصارعة) .

وإن كان استعداد لـ (عسر الفعل) و (سهولة الانفعال) سمى (ضعفا) يعنى نفى القوة . كـ (الممراضية) و (اللين) .

وفرق :

بين (الصحة) وبين (المصحاحية)

فإن (المصحاح) قد لا يكون صحيحاً ، و (الممراض) قد يكون صحيحاً .

* * *

وأما الكمالات التى لا يمكن أن تكون استعداداً لكمال آخر ، وتكون غير محسوسة بذاتها ، كـ (العلم) و (الصحة) .

فما كان منها سريع الزوال ، سمى (حالات) كـ (غضب الحليم) و (مرض لمصحاح) .

وما كان ثابتاً ، سمى (ملكة) كـ (العلم) و (الصحة) ، أعنى العلم الثابت ابطول الممارسة ، دون علوم (الشادى) التى هى معرضة للزوال ؛ فإن العلم كيفية للتنفس غير محسوسة .

القول فى الإضافة

وهو المعنى الذى وجوده بالقياس إلى شىء آخر ، ليس له وجود غيره ألبتة ، كـ (الأبوة) بالقياس إلى (البنوة) لا كالأب فإن له وجوداً يخصه كـ (الإنسانية) مثلا .

وتميز هذا المعنى عن (الكيف) و (الكم) لا خفاء به .

فهذا أصله .

وأما أقسامه : فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التى تعرض فيها الإضافة فإنها تعرض :

للجواهر والأعراض

فإن عرضت ل (الجواهر) حدث منه :

(الأب) و (الابن)

و (المولى) و (العبد) . ونظائرها .

وإن عرضت فى (الكم) حدث منه :

(الصغير) و (الكبير) .

و (القليل) و (الكثير) .

و (النصف) و (الضعف) .

ونظيره .

وإن عرضت فى (الكيفية) كانت منه :

(الملكة) و (الحال)

و (الحس) و (المحسوس) .

و (العلم) و (المعلوم) .

وإن عرضت فى الأين ظهر منه .

(فوق) و (أسفل)

و (قدام) و (تحت)

و (يمين) و (شمال)

وإن عرضت فى (المتى) حصل منه :

(السريع) و (البطىء)

و (المتقدم) و (المتأخر)

وكذلك باقى المقولات .

* * *

وتنقسم بنحو آخر من القسمة .

إلى ما يختلف فيه اسم المتضايفين :

ک (الأب) و (الابن)

و (المولى) و (العبد)

وإلى ما يتوافق فيهما الاسم

ک (الأخ) مع (الأخ)

و (الصديق) و (الجار)

وإلى ما يختلف بناء الاسم ، مع اتحاد ما منه الاشتقاق .

ک (المالك) و (المملوك)

و (العالم) و (المعلوم)

و (الحاس) و (المحسوس)

ومهما لم يوجد المضاف ، من حيث هو مضاف ، سقطت الإضافة ؛ فإن (الأب) إنسان ، فهو باعتبار كونه إنسانا ، غير مضاف ، بل الدال على إضافته لفظ الأب .

وأمارة اللفظ الدال على الإضافة ، التكافؤ من الجانبين

فإن (الأب) أب لـ (الابن) و « الابن ابن لـ (الأب) »

ولو قيل (الأب) أب للإنسان ، لم يمكن أن يقال :

الإنسان إنسان للأب .

ولو قيل : السكان سكان لذى السكان ، أمكنك أن تقول :

وذو السكان ، هو ذو سكان ، بالسكان، مهما لم يكن لذى السكان — وهو أحد المتضايفين — اسم خاص ، كما تقول :

لـ (اليد) يد .

وذو (اليد) ذو يد ، باليد .

فلو قلنا : السكان سكان للذورق ، لم ينقلب لأنه ليس لكل ذورق سكان ، فيكون المضاف إليه ، غير مذكور فيه اللفظ الدال على الإضافة .

وإذا قلت : اليد يد الإنسان ، لم يمكن أن تقول : الإنسان إنسان لليد ، بل ينبغى أن يقال :

اليد لذى اليد ، حتى ينقلب بطريق التكافؤ .

ومن شرائط هذا التكافؤ أن يراعى اتحاد جهة الإضافة ، حتى أن يؤخذ جميعا بالفعل ، أو جميعاً بالقوة ، وإلا ظن تقدم أحدهما على الآخر .

* * *

ومن خواص الإضافة أنه إذا عرف أحد المضافين محصلا به ، عرف الآخر أيضا كذلك ، فيكون وجود أحدهما مع وجود الآخر ، لا قبله ولا بعده .

وربما يظن أن (العلم) و (المعلوم) ليسا متساويين ، بل المعلوم متقدم على العلم ، وليس كذلك ، بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوما .

مع كون العلم فى نفسه .

ومع كون الذات عالما .

بلا ترتيب .

إلا أن يوجد المعلوم ، والمحسوس ، معلوماً ومحسوسا ، بالقوة لا بالفعل ، فيكون متقدما على العلم بالفعل ، ولا يكون متقدماً على العلم بالقوة .

القول فى الأين

والمراد به نسبة الجوهر إلى مكانه الذى هو فيه ، كقولك فى جواب (أين زيد؟) إنه فى السوق ، أو فى الدار .

ولسنا نعنى به أن الأين (البيت) ، بل المفهوم من قولنا (فى البيت) هو العرض له .

ولكل جسم أين ، ولكن بعضها بين ، كما للإنسان ، واحد العالم ، وبعضها يعلم على تأويله ، كما لجملة العالم ؛ فإنه له أين على تأويل .

فكل جسم له أين خاص قريب ، وأينات مشتركة تشتمل عليه ، بعض أصغر

من بعض ، وأقرب إلى الأول ، مثل زيد وهو فى البيت ؛ فإن أينه القريب مقعد الهواء المحيط به الملاقى لسطح بدنه ، ثم البلد ، ثم المعمور من الأرض ؛ ولذلك يقال : هو فى البيت ، وفى البلد ، وفى المعمور ، وفى الأرض ، وفى العالم .

وأما أنواع الأين :

فمنها ما هو أين بذاته .

ومنها ما هو أين مضاف .

فالذى هو أين بذاته ، كقولنا :

فى الدار . وفى السوق .

وما هو أين بالإضافة ، فهو مثل :

فوق . وأسفل ، ويمنة ، ويسرة ، وحول ووسط ، وما بين ، وما يلى ، وعند ، ومع ، وعلى ، وما أشبه ذلك .

ولكن لا يكون للجسم أين مضاف . ما لم يكن له أين بذاته . فما كان فوق فلا بد وأن يكون له أين بذاته ، إن كان معنى كونه فوقا ، فوقية زمانية .

القول فى متى

وهو نسبة الشىء إلى الزمان المحدود الذى يساوق وجوده ، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده ، أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه . وبالجملة : فما يقال فى جواب متى .

والزمان المحدود هو الذى حد بحسب بعده من الآن ، إما فى الماضى أو المستقبل

وذلك إما باسم مشهور كقولك : أمس ، وأول من أمس ، وغداً ، والعام القابل ، وإلى مائة سنة .

وإما بحادث معلوم البعد من الآن ، كقولك : على عهد الصحابة ، ووقت الهجرة .

والزمان المحدود إما أول ، وإما ثان له .

فزمانه الأول : هو الذى يغلف وجوده ، وانطبق عليه غير منفصل عنه .

وزمانه الثانى : هو الزمان المحدود الأعظم الذى نهاية الأول جزء منه ، مثل أن يكون الحرب فى ست ساعات من يوم . . . من شهر . . . من سنة .

فتلك الساعات الست هى الزمان الأول المطابق .

واليوم ، والشهر ، والسنة ، أزمنة ثوان يضاف إليها باعتبار كون زمانه جزءاً منها ، فيقال : وقع الحرب فى السنة الفلانية .

ومساوقة الزمان لوجود الشيء ، غير تقدم الزمان له ؛ فإنا نعنى بـ (المساوق) المنطبق ، وذلك قد يكون بنهايات الزمان الذى ينقسم .

والمقدار جواب للسائل عن ذلك بـ (كمْ) كما يقال :

كم عاش فلان ؟

فيقال : مائة سنة .

فالزمان مقدار .

وإذا قيل : كم دامت الحرب ؟

فيقال : سنة .

فهذا مطابق لا مقدم . فقد يكون المطابق ممتداً ، ولكن ليس من شرطه الامتداد .

ومن شرط الزمان المقدم الامتداد والانقسام .

القول فى الوضع

وهو عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض ، نسبة :

بالانحراف . والموازاة . والجهات . وأجزاء المكان ؛ إن كان فى مكان يقله ، كالقيام والقعود ، والاضطجاع ، والانبطاح ؛ فإن هذا الاختلاف يرجع إلى تغاير نسبة الأعضاء ؛ إذ الساق يبعد من الفخذ فى الانتصاب ، وفى القعود وقد تضاما .

وإذا مد رجليه مستلقيا ، فوضع أجزائه كوضعه ، إذا انتصب . ولكن بالإضافة

إلى الجهة والمكان ، يختلف إذا كان الرأس فى القيام فوق الساق ، وليس ذلك عند الاستلقاء .

ومهما مشى الإنسان ، فالوضع لا يتغير عليه ، والمكان يتغير ، فليس الوضع هو تبدل المكان .

والوضع قد يكون للجسم بالإضافة إلى ذاته ، كأجزاء الإنسان ؛ فإنه لو لم يكن جسم غيره ، لكان وضع أجزائه معقولا .

وقد يكون بالإضافة إلى جسم آخر ، وذلك فى أينه الذى يثبت له بالإضافة من فوق ، وتحت ، ويمين ، ووسط ، وغيرها .

ولما كانت الأمكنة ضربين :

ضرب بالذات وضرب بالإضافة

صار الوضع أيضاً ضربين .

لكن لا يكون للشىء وضع بالإضافة ، ما لم يكن له وضع بذاته .

ولما كان المكان الذى بذاته ، لا بالإضافة ، ضربين :

ضرب هو للجسم أول خاص

وضرب هو ثان ومشترك له ولغيره .

صار له وضعه أحيانا بالقياس إلى مكانه الأول الخاص .

وأحيانا إلى مكانه الثانى المشترك له ولغيره ، وآفاقه .

إذ لكل إنسان موضع من القطبين مثلا ، ومن الآفاق .

ولكل جزء من السماء وضع من أجزاء الأرض فى كل حالة من الأحوال . وبحركته يبدل فى الوضع فقط ، لا فى المكان .

القول فى العرض الذى يعبر عنه بـ (له)

وقد يسمى بـ (الجده) ولما مثل هذا بـ (المنتقل) و (المتسلح) و (المتطلس) فلا يتحصل له معنى سوى أنه نسبة الجسم إلى الجسم ، المنطبق على جميع بسيطه

أو على بعضه ؛ إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه .

ثم منه ما هو طبيعى كالجلد للحيوان ، والخف للسلحفاة .

ومنه ما هو إرادى ، كالقميص للإنسان .

وأما الماء فى الإناء ، فليس من هذا القبيل ؛ لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء ، بل هو بالعكس .

فلا تدخل تلك النسبة فى هذه المقولات ، بل فى مقولة (الأين) والله أعلم .

القول فى أن يفعل

ومعناه : نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه فى غيره ، غير باقى الذوات ؛ بل لا يزال يتجدد .

كـ (التسخين) و (التحديد) و (القطع)

فإن البرودة ، والسخونة ، والانقطاع ، الحاصلة بالثلج ، والنار ، والأشياء الحارة فى غيرها ، لها نسبة إلى أسبابها ، عند من اعتقد أسباباً فى الوجود .

فتلك النسبة من جانب السبب ، يعبر عنه بـ (أن يفعل) إذا قال : يسخن ، ويبرد .

ومعنى (يسخن) يفعل السخونة .

ومعنى (يبرد) يفعل البرودة .

فهذه النسبة هى التى عبر عنها بهذه العبارات .

وقد يعتقد معتقد أن تسمية ذلك فعلا ، مجاز ؛ إذ كان يرى الفعل مجازاً ، فى كل من لا اختيار له . ولكن لا ينكر مع ذلك نسبة لأجلها يصدق قوله : سخنته النار ، فتلك النسبة جنس من الأعراض ، عبر عنه بـ (الفعل) أو بغيره .

فلا مضايقة فى العبارات .

القول فى الانفعال

وهو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير ، فإن كل (منفعل) فعن فاعل . وكل (متسخن) أو (متبرد) فعن (مسخن) و (مبرد) بحكم العادة المطردة ، عند أهل الحق .

وبحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة والفلاسفة .

والانفعال على الجملة تغير ، والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية ، مثل تصيير الشعر من السواد إلى البياض ؛ فإنه غيره الكبر على التدريج ، وصيره من السواد إلى البياض قليلا قليلا بالتدريج.

ومثل تصيير الماء من البرودة إلى الحرارة؛ فإنه حينما يتسخن الماء يحسر عنه البرودة قليلا قليلا ، وتحدث فيه الحرارة قليلا قليلا على الاتصال ، إلا أن ينقطع سلوكه فيقف ، فهو فى كل وقفة على حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها ، فليست حالته مستقرة فى وقت السلوك .

وعلى الجملة لا فرق بين قولك : (ينفعل) وبين قولك (يتغير) .

وأنواع التغير كثيرة ، وهى أنواع الانفعال بعينه .

* * *

فهذه هى الأجناس العالية للموجودات كلها .

وقد جرى الرسم بحصرها فى هذه العشرة .

فإن قيل : فهذا الحصر أخذ تقليدا من المتقدمين ؟ أو عليه برهان ؟ .

قلنا : التقليد شأن العميان . ومقصود هذا الكتاب أن تهذب به طرق البرهان ، فكيف يقنع فيه بالتقليد ، بل هو ثابت بالبرهان .

ووجهه : أن هذا الحصر فيه ثلاث دعاوى.

إحداها : أن هذه العشرة موجودة . وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس ، كما فصلناه .

والأخرى : أنه ليس فى الوجود خارج منها ، وعرف ذلك بأن كل ما أدركه العقل ، ليس يخلو من :

جوهر . أو عرض

وكل جوهر ينطلق عليه عبارة ، أو يختلج به خاطر ، فممكن إدراجه تحت هذه الجملة .

وأما أنه ليس بممكن أن يقتصر على تسعة ، فطريق معرفته أن تعرف تباين هذه الأقسام بما ذكرناه فى اختلافها . فيتم العلم بهذه الدعاوى ، بهذه الجملة .

نعم لا يبعد أن يتشكك ناظر فى وجه مباينة قسم لقسم حتى يلتبس عليه وجه الفرق :
بين الإضافة المحضة .
وبين النسبة إلى المكان .
أو نسبة الانفعال .
لأن هذه الأمور فيها أيضاً نسبة ، ولكن فيها وراء النسبة شىء .
ولكن إذا أمعن النظر ظهر له التباين .
كما لا يبعد أن يتشكك فى عرض من الأعراض أنه من قبيل هذا القسم أو ذاك ؟
كما يتشكك ناظر فى الفرق :
بين نسبة الجوهر إلى مكانه .
وبين نسبته إلى جوهر بطريق المحاذاة .

وذلك إنما يعرض من حيث يكون اسم صفة ، ويكون كونه فى المكان من حيث هو مضاف ، ولا يوجد له اسم يدل عليه من حيث تلك الصفة ، بغير إضافة ، حتى يتكلف فيوضع له اسم الأين ، ويوضع للوقوع فى الزمان اسم (متى) .

فمهما كان اسمه الدال عليه ، من حيث هو مضاف ، هو الذى جعل اسمه الدال عليه ، من حيث هو صفة ، اعترض هذا الشك ، ويكون هذا تقصيراً من واضع الأسامى .

وكذلك قد يعرض فى هذا أن يكون اسم جنس يدل عليه ، من حيث هو مضاف ، وأسماء أنواعه تدل من حيث هى صفات ، لا من حيث هى مضافة ، فيظن أن الجنس إضافة ، ويتعجب أن الجنس قد يكون من مقولة المضاف ، ويكون النوع من مقولة أخرى . وسببه ما ذكرنا .

وإن تشكك فى التكاثف والتخلخل ، أنه من مقولة الكيفية أو من مقولة الوضع . وانتشأ الشك من اشتراك الاسم ها هنا .

فإن التخلخل أن تتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض لتخللها أجسام غريبة من هذا أو غيره .

والتكاثف معناه : تقارب أجزائه بالتلبد حتى ينعصر ما فيه من هواء ، فيسيل من خلله ، فتتقارب أجزاؤه ، وتتماس .

الفن الثانى
فى
انقسام الوجود بأعراضه الذاتية
إلى أصنافه وأحواله

مثل كونه (مبدأ) و (علة) و (معلولا) .

وانقسامه إلى ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل .

وإلى القديم والحادث .

والقبل والبعد .

والمتقدم والمتأخر .

والكلى والجزئى .

والتام والناقص .

والواحد والكثير .

والواجب والممكن .

فإن هذه العوارض تثبت للموجود ، من حيث هو موجود ، لا من حيث إنه شىء آخر أخص منه ، ككونه جسما ، أو عرضاً ، أو غيرهما .

القول
فى
الانقسام إلى العلة والمعلول
واتصاف الموجود بكونه مبدأ وعلة

و (المبدأ) اسم لما يكون قد استتم وجوده فى نفسه :

إما عن ذاته .   وإما عن غيره .

ثم يحصل منه وجود شىء آخر ، يتقوم به ، ويسمى هذا علة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له ، ثم لا يخلو :

إما أن يكون كالجزء من المعلول، مثل (الخشب) و (صورة السرير) للسرير .

أو لا يكون كالجزء .

فالذى يكون كالجزء .

قد لا يجب عن وجوده وجود المعلول بالفعل ، ويسمى (عنصرا) وهو ك (الخشب) للسرير .

وقد يجب عن وجوده لا محالة وجود المعلول بالفعل ، وهو صورة السرير .

ويسمى العنصر (علة قابلية) .

والصورة (علة صورية) .

والذى ليس كالجزء ينقسم :

إلى مباين للمعلول . وإلى ملاق .

والملاقى ينقسم :

إلى ما يكتسب صفة من المعلول ، فينعت به ، وهو ك (الموضوع) ل (العرض) إذ يقال :

الموضوع : حار ، وبارد ، وأسود ، وأبيض .

وإلى ما يكون بالعكس منه ، وهو أن يكون (المعلول) يكتسب النعت من (العلة) فينعت المعلول بالعلة ، وهو كصورة (المائية) للمادة المشتركة بين (الماء) و (الهواء) عند الاستحالة .

وقد يسمى ذلك المشترك (هيولى) . ولا مشاحة فى إطلاق هذا الاسم وإبداله .

وأما المباين : فينقسم :

إلى ما منه الوجود ، وليس الوجود لأجله ، وهو العلة الفاعلية ، ك (النجار) ل (السرير) .

وإلى ما لأجله وجود المعلول ، وهو العلة (الغائية) ك (الصاوح) ل (الجلوس للكرسى والسرير) .

والعلة الأولى : هى الغاية ، ولولاها لما صار (النجار) نجاراً .

وكونه علة ، سابقة سائر العلل ؛ إذ بها صارت العلل عللا . ووجودها متأخر عن وجود الكل . وإنما المتقدم (عليتها) .

والعلة أبداً أشرف من القابل ؛ لأن الفاعل مفيد ، والقابل مستفيد .

ثم العلة :

قد تكون بالذات .

وقد تكون بالعرض .

وقد تكون بالقوة .

وقد تكون بالفعل .

وقد تكون قريبة .

وقد تكون بعيدة .

وقد سبقت أمثلتها .

القول

فى

الانقسام إلى ما هو بالقوة ، وإلى ما هو بالفعل

الموجود :

قد يقال : إنه بالفعل .

وقد يقال : إنه بالقوة .

واسم (القوة) قد يطلق على معنى آخر ، فيلتبس بـ (القوة) التى تقابل (الفعل) .

فليقدم بيانها :

إذ يقال :

قوة مبدأ التغيير .

إما فى المنفعل ، وهو القوة الانفعالية .

وإما فى الفاعل ، وهو القوة الفعلية .

ويقال لما به يجوز من الشىء ، فعل ، أو انفعال .

وما به يصير الشىء مقوماً للآخر .

ولما به يصير الشيء متغيراً أو ثابتاً .

فإن التغير لا يخلو من الضعف .

وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شيء واحد معين ، كقوة (الماء) على قبول الشكل ، دون حفظه ، بخلاف الشمع ، الذى فيه قوة القبول والحفظ جميعا .

وقد يكون فى الشيء قوة انفعالية بالإضافة إلى الضدين . كقبول (الشمع) لـ (التسخين) و (التبريد) .

وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شيء واحد متعين : كقوة (النار) على (الإحراق)فقط .

وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة ، كقوة المختارين على الأمور المختلفة .

وقد يكون فى الشيء استعداد لأمور ، ولكن بعضها يتوسط البعض ، كقوة (القطن) على قبول (صورة الغزل ، والثوبية) .

وقد يسهو الناظر فى لفظ القوة ، ويلتبس عليه القوة بهذا المعنى ، بالقوة التى تذكر بإزاء الفعل .

والفرق بينهما ظاهر ، من أوجه :

الأول : أن القوة التى بإزاء الفعل ، تنتهى مهما صار الشيء بالفعل .

والقوة الأخرى تبقى موجودة ، فى حالة كونها فاعلة .

الثانى : أن القوة الفاعلة ، لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك .

والقوة الثانية يوصف بها فى الأكثر ، الأمر المنفعل .

الثالث : هو أن الفعل الذى بإزاء القوة الفاعلة ، معناه :

نسبة استحالة ، أو كون ، أو حركة .

إلى مبدأ لا ينفعل بها .

والفعل الذى بإزاء القوة الأخرى يوصف بها كل شيء ، من قبيل الموجودات الحاصلة ، وإن كان :

انفعالا ، أو حالا لا فعلا ، ولا انفعالا .

فإن قيل : قولكم : إن الشيء بالقوة لا بالفعل يرجع حاصله إلى الاستعداد للشيء ، وقبول المحل له ، وهذا مفهوم .

وأما القوة الأخرى ، التى هى فاعلة ، كقوة النار على الإحراق ، كيف يعترف بها من يرى أن النار لا تحرق ، وإنما الله تعالى يخلق الإحراق ، عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلا بحكم إجراء الله تعالى العادة .

قلنا : عرضنا لما ذكرنا ، شرح معنى الاسم ، لا تحقيق وجود المسمى ، وقد نبهنا على وجه تحقيق الحق فيه ، فى كتاب (تهافت الفلاسفة[1]) .

والغرض ألا تلتبس إحداهما بالأخرى ، إذا استعملهما معتقد ذلك .

القول
فى
انقسام الموجود إلى القديم وإلى الحادث
والقبل والبعد

أما القديم فهو اسم مشترك :

بين القديم بحسب الذات .

وبين القديم بحسب الزمان .

فالذى بحسب الزمان ، هو الذى لا أول لزمان وجوده .

وأما الذى بحسب الذات ، فهو الذى ليس لذاته مبدأ وعلة ، هو به موجود .

والمشهور الحقيقى هو الأول .

والثانى كأنه مستعار من الأول ، وكأنه مجاز ، وهو من اصطلاح الفلاسفة .

وبهذا الاشتراك يشترك الحادث أيضا .

فالحادث بحسب الزمان : هو الذى لزمان وجوده ابتداء .

وبحسب الذات : هو الذى لذاته مبدأ هى به موجودة .

والعالم عند الفلاسفة حادث بالمعنى الثانى ، قديم بالمعنى الأول .

---

(١) قسما كتاب (تهافت الفلاسفة) من (الإلهى والطبيعى) سابقان على قسم المنطق منه المسمى (معيار العلم)

وصانع العالم قديم على التأويلين جميعا .

وتسميتهم العالم حادثا ، بتأولهم ، مجاز محض ؛ إذ هو المفهوم الكائن بعد أن لم يكن ، والعالم عندهم ليس كائناً ، بعد أن لم يكن .

ومن تأويلاتهم ، قولهم :

إن للعالم نسبة إلى طبيعة الوجود .

ونسبة إلى العدم .

والوجود حاصل له ، لا من ذاته بل من غيره ، وإذا قدرنا عدم ذلك الغير ، لكان له من ذاته[1] العدم .

وما للشيء من ذاته ، قبل ما للشيء من غيره ، قبلية بالذات ، فالعدم له قبل الوجود .

فهذا هو التأويل .

وهو تكاف من الكلام ، فى إطلاق لفظ ، وليس ينكر عليهم تركهم لفظ

---

(١) فى نفسى شيء من قولهم : (للعالم من ذاته من العدم) فإن شأن الممكن ألا يكون إلى العدم أقرب منه إلى الوجود ، ولا إلى الوجود أقرب منه إلى العدم ، فلا يعدم إلا بسبب من خارج ذاته ، ولا يوجد إلا بسبب من خارج ذاته .

هذا هو المقرر بالنسبة لـ (الممكن) .

ويبدو لى أنه بعد تسليم هذا المقرر يقع الباحثون فى الممكن ، فى تورطات تتنافى مع هذه المقرارات التى يسلمونها ، والتى لا سبيل إلى إنكارها .

فمن ذلك : قولهم : (والوجود حاصل له لا من ذاته ، بل من غيره ، وإذا قدرنا عدم ذلك الغير ، لكان له من ذاته العدم) .

فقولهم : (لكان له من ذاته العدم) يتنافى مع ما هو مقرر ، من أنه لا أرجحية للوجود على العدم ، ولا للعدم على الوجود ؛ بالنسبة لذات الممكن .

ثم جعل العدم ذاتياً له ، يدخله فى عداد المستحيل الذاتى : فإن المستحيل الذاتى هو ما يكون له من ذاته العدم.

كذلك قولهم : إن علة وجود الممكن علة وجودية ، وعلة عدم الممكن ، هى عدم علة الوجود ؛ فإن اعتبار علة العدم هى عدم علة الوجود ، يرجع إلى أن العدم له من ذاته ، وقد بينا ما فى هذا من مناقضة لما هو مقرر بشأن (الممكن) .

وعندى أنه ينبغى أن يعاد النظر فى الاصطلاحات الخاصة بالممكن .

نعم لقد كنا نسمع من شيوخنا قديماً قولهم : الأصل فى الأشياء العدم .

ولكن اعتبارا لعدم كون العدم أحق بذات الممكن من الوجود ، يتنافى مع ما هو مقرر بشأن الممكن من أنه فى مرتبة وسطى بين الوجود والعدم ، لا ينتقل منها إلى هذا أو إلى ذاك إلا بمؤثر أجنبى خارج عن ذات الممكن .

(الحادث) حتى يتكلفوا لأنفسهم وجهاً فى إطلاق اللفظ ، بل ينكر عليهم ترك اعتقاد محل الحدوث ، وأن وجود العالم ليس مسبوقاً بعدم .

وإذا لم يعتقد ذلك ، فالأسامى لا تغنى ، ولا مشاحة فيها .

والعجب أنهم يقولون : إنا باعتقاد حدوث العالم أولى ، فإن نقول : المعلول حادث فى كل زمان ، فوصف الحدوث له ثابت عندهم الدهر كله .

وعندكم فى حالة واحدة .

وإن كان المفهوم من الحدوث ما ذكروه ، فهو أحق به ، إلا أن المفهوم من الحدوث ما ذكرناه ، وقد نفوه ، وأطلقوا اللفظ على أمر آخر يستمر فى جميع الأزمنة .

وطريق بطلانه ذكرناه فى (تهافت الفلاسفة)(١) .

وأما القبل : فإنه اسم مشترك فى محاورات النظار والجماهير ؛ إذ قد يطلق :

وتراد القبلية بالطبع ، كما يقال : الواحد قبل الاثنين ، وذلك فى كل شىء لا يمكن أن يوجد الآخر ، إلا وهو موجود ؛ ويوجد هو وليس الآخر بموجود .

فما يمكن وجوده ، دون الآخر ، فهو قبل الآخر .

وذلك الآخر قد يقال له (بعد) وكأنه مستعار ومجاز .

بل القبلية الظاهرة المشهورة ، هى القبلية الزمانية ، وأمرها ظاهر .

ويقال (قبل) للتقدم فى المرتبة :

كتقدم الجنس على النوع ، بالإضافة إلى الجنس الأعلى .

وقد يكون بالنسبة إلى شىء معين ، كما يقال :

الصف الأول قبل الصف الثانى ، إذا صار المحراب هو المنسوب .

ولو نسب إلى باب المسجد ، ربما كان الصف الأخير موصوفاً بالقبلية .

وقد يقال : (قبل) بالشرف ، كما يقال : (محمد) صلى الله عليه وسلم ، قبل (موسى) وقبل (أبى بكر) و (عمر) .

وقد يقال (قبل) للعلة بالإضافة إلى المعلول ، مع أنهما فى الزمان معا ، وفى كونهما بالقوة أو بالفعل ، يتساويان ، ولكن من حيث إن لأحدهما الوجود غير

---

(١) قسما كتاب (تهافت الفلاسفة) من (الإلهى ، والطبيعى) سابقان على قسم المنطق منه ، المسمى (معيار العلم)

مستفاد من الآخر ، ووجود الآخر مستفاد منه ، فهو متقدم عليه .

وإذا تأملت حال المتقدم فى جميع هذه المعانى ، رجع إلى أن المتقدم هو الذى له الوصف الذى للمتأخر بكل حال ؛ وليس للمتأخر ذلك إلا وهو موجود للمتقدم .

القول
فى
انقسام الموجود
إلى
الكلى والجزئى

إعلم أن الكلى اسم مشترك ينطلق على معنيين هو :

بأحدهما : موجود فى الأعيان .

وبالمعنى الثانى : موجود فى الأذهان لا فى الأعيان .

أما الأول فهو للشىء المأخوذ على الإطلاق ، من غير اعتبار ضم غيره إليه ، واعتبار تجريده من غيره .

بل من غير التفات إلى أنه واحد .

فإن (الإنسان) مثلا معقول بأنه حقيقة ما ، وألزم شىء للإنسانية ، وأشده التصاقا به ، كونه واحدا ، أو كثيرا ؛ إذ لا يتصور إلا كذلك . ولكن العقل قادر على أن يعتبر الإنسانية المطلقة من غير التفات إلى أنها واحدة ، أو أكثر ؛ فإن الإنسان بما هو إنسان ، شىء . وبما هو واحد أو أكثر ، وذلك له بالقوة أم بالفعل ، شىء آخر ؛ فإن الإنسان إنسان فقط بلا شرط آخر ألبتة .

ثم العموم أو الخصوص شرط زائد على ما هو إنسان . والوحدة والكثرة كذلك : فإن من علم الإنسان فقد علم أمراً واحدا . ومن علم أن الإنسان المعلوم له وحدة ، فقد علم شيئين :

أحدهما : الإنسان .

والآخر : الوحدة .

وكذلك إذا علم الكثرة .

وكذا إذا علم الخصوص والعموم .

فكل ذلك زائد على المعلوم .

وليس ذلك إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط ، بل هو كذلك وإن فرضت بالقوة ؛ فإنك تفرض بالقوة الإنسان المطلق من غير التفات إلى الوحدة والكثرة ، وتفرض الوحدة والكثرة بعده .

فيكون فى اعتبارك إنسانية ، وإضافة ما للإنسانية إلى الوحدة أو الكثرة .

وفرض الوحدة والكثرة زائد على أصل الإنسانية .

نعم الكثرة والوحدة تلزم الإنسانية فى الوجود لا محالة ، وليس كل ما يلزم الشىء فهو له فى ذاته . فنحن نعلم أن الإنسانية ، بما هى إنسانية ، واحدة ، أو كثيرة ، ففرق :

بين قولنا : إن الإنسانية لا توجد إلا وله إحدى الحالتين .

وبين قولنا : إحدى الحالتين له بما هو إنسانية .

وليس نقيض قولنا :

إن الإنسانية ، بما هى إنسانية ، واحدة ،

إن الإنسانية ، بما هى إنسانية ، كثيرة .

بل نقيضها :

إن الإنسانية ليست ، بما هى إنسانية ، واحدة .

وإذا كان كذلك ، جاز أن توجد واحدة ، أو كثيرة ، ولكن لا بما هى إنسانية .

فالكلى قد يراد به الإنسانية المطلقة الخالية عند اشتراط الوحدة ، أو الكثرة ، أو غير ذلك من لواحقها المنفكة عن كل اعتبار سوى الإنسانية ، بالنفى والإثبات جميعا .

وفرق بين قولنا :

إنسانية بلا شرط آخر .

وبين قولنا :

إنسانية بشرط أن لا يكون معه غيره .

لأن الأخير فيه زيادة اشتراط نفى .

والأول نعنى به الإطلاق ، الذى هو منقطع ألبتة عما وراء الإنسانية ، نفياً كان ، أو إثباتا .

فالكلى بهذا المعنى موجود فى الأعيان ؛ فإن وجود الوحدة أو الكثرة ، أو غير ذلك من اللواحق ؛ مع [١] الإنسان ، وإن لم يكن بما هو إنسانية ؛ إذ لا تخرج الإنسانية عنها [٢] فى الوجود ؛ فإن لكل موجود مع غيره ، لا فى ذاته ، وجوداً يخصه .

وانضمام غيره إليه لا يوجب نفى وجوده من حيث ذاته .

فالإنسانية عند الاعتبار ، موجودة بالفعل فى آحاد الناس ، محمول على كل واحد ، لا على أنه واحد بالذات ، ولا على أنه كثير ؛ فإن ذلك ليس بما هو إنسانية .

والمعنى الثانى : للكلى ، هو الإنسانية مثلا ، بشرط أنه مقولة بوجه من الوجوه المقولية على كثيرين .

وهذا غير موجود فى الأعيان ؛ إذ يستحيل وجود شىء واحد بعينه يكون محمولاً على كل واحد من الآحاد ، فى وقت واحد معين .

وذلك لأن الإنسان الذى اكتنفته اعراض المخصصة لشخص زيد ، لم تكتنفه أعراض عمر وحتى تكون تلك الإنسانية بعينها موجودة فى عمر . ويكون هو ذلك فى العدد بعينه .

وربما يكتنفها أعراض متعاندة ، ولكن هذا المعبر عنه موجود فى الأذهان ، على معنى أنه إذا سبق إلى الحس شخص زيد ، حدث فى النفس أثر ، وهو انطباع صورة الإنسانية فيه ، وهو لا يعلم .

وهذه الصورة المأخوذة من الإنسانية المجردة ، من غير التفات إلى العوارض المخصصة ، لو أضيفت إلى إنسانية عمرو ، لطابقته ، على معنى أنه لو ظهر للحس فرس بعده ، يحدث فى النفس أثر آخر ، ولو ظهر عمرو ، لم يتجدد فى النفس أثر ، بل سائر أشخاص الناس فى ذلك مستوية ، سواء الأشخاص الموجودة ، والتى

(١) قوله (مع الإنسان) فى موضع الخبر لقوله (فإن) واسمها هو (وجود الوحدة) وما عطف عليه .

(٢) الضمير فى قوله (عنها) راجع إلى (الوحدة ، والكثرة) وما عطف عليهما .

يمكن وجودها ؛ لأنه استوت نسبته إلى الكل ، فسمى كليا بهذا الاعتبار ؛ إذ نسبته إلى كل واحد ، واحدة .

فلهذه الصورة نسبة إلى أحد الأشخاص ، ولها نسبة إلى سائر الصور المرتسمة فى النفس ؛ فلما كانت نسبتها إلى أحد الأشخاص وغيره واحدة ، كان مثال مطابقها كذلك ؛ لهذا قيل : إنه كلى ، ونسبته إلى النفس ، وإلى سائر الصور فى النفس ، نسبة شخصية ؛ فإنه واحد من آحاد العلوم المرتسمة فى النفس .

وهذا هو الذى أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال ، واختلفوا فى إثباته ونفيه .

وقال قوم : ليس بموجود ولا معدوم .

وأنكره قوم ، وأشكل عليهم الافتراق والاشتراك بين الأسماء ، إذ السواد والبياض يشتركان فى اللونية ويفترقان فى شىء ، فكيف يكون ما فيه الافتراق ، وما فيه الاشتراك واحداً ؟

ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد له وجود فى النفس ، لا وجود له من خارج ، إذا ثبت فى النفس صورة كلية .

وليست فى الوجود كونها كلية بهذا الاعتبار ، بل هو ثابت فى الأعيان بالاعتبار الأول .

ومعنى كليتها : التماثل ، دون الاتحاد فى الإنسانية الموجودة لزيد ، والإنسانية الموجودة لعمرو ، فى كونها إنسانية بالعدد .

وأما مثاله فى النفس العاقل للإنسانية ، فطابق له ولإنسانية زيد وعمرو ، مطابقة واحدة .

والصورة فى نفسها واحدة . ومع وحدتها مطابقة للكثرة ، كأنها بالإضافة إليه أيضا واحدة ، أعنى تلك الكثرة .

* * *

فهذا تحقيق معنى الكلى ، وهو من أغمض ما يدرك ، وأهم ما يطلب ؛ إذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعانى ، فلا بد من تبيينها .

* * *

وأما التام والناقص : فليس المراد بهما (الجزئى) والكلى .

بل التام يراد به الذى يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له . وليس مما يمكن أن يوجد له إلا وهو موجود له .

إما فى كمال الوجود .

وإما فى القوة الفعلية .

وإما فى القوة الانفعالية .

وإما فى الكمية .

والناقص ما يكامل التام الكامل .

القول
فى
الانقسام إلى الواحد والكثير
ولواحقهما

اعلم أن الواحد اسم للشىء ، الذى لا يقبل القسمة من الجهة التى قيل له : إنه واحد .

ولكن الجهات التى يمتنع بسببها الانقسام ، تثبت الوحدة بالإضافة إليها ، كثيرة :

فمنها ما لا ينقسم فى الجنس ؛ فيكون واحدا فى الجنس ، كقولنا :

الفرس ، والإنسان ، واحد فى الحيوانية ؛ إذ لا اختلاف بينهما إلا فى العدد ، وفى النوع والعوارض .

أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف ، وانقسام .

ومنها ما لا ينقسم فى النوع : كقولك :

الجاهل والعالم واحد بالنوع ، أى بالإنسانية .

ومنها ما لا ينقسم : بالعرض العام ، كقولنا :

الغراب ، والقأر ، واحد فى السواد .

ومنها ما لا ينقسم : بالمناسبة ، كقولنا :

نسبة الملك إلى المدينة ، ونسبة العقل إلى النفس واحدة .

ومنها ما لا ينقسم فى الموضوع ، كقولنا :

النامى ، والذابل واحد فى الموضوع .

وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولونه فى موضوع واحد ، فيقال :

هذه الأشياء واحدة ، أى فى الموضوع ، لا بكل وجه .

ومنها ما لا ينقسم معناه فى العدد ، أو ينقسم إلى أعداد مشتركة فى شىء ، كالرأس ؛ فإنه واحد من الشخص ، أى ينقسم إلى أجزاء يكون لها معنى الرأس .

ومنها ما لا ينقسم بالحد ، أى لا توجد حقيقته لغيره ، وليس له نظير فى كمال ذاته ، كما يقال :

الشمس واحد .

وأحق الأشياء باسم الواحد ، واحد بالعدد .

ثم ينقسم :

إلى ما فيه كثرة بالفعل ، ويكون واحداً بالتركيب والاجتماع ، كالبيت الواحد مثلا .

وإلى ما لا كثرة فيه بالفعل ، ولكن فيه كثرة بالقوة ، لا بالفعل ، كالجسم من حيث هو جسم ، أى ذو صورة جسمية اتصالية .

وإلى ما لا كثرة فيه ، لا بالفعل ولا بالقوة ، وهو كل جوهر واحد ليس بجسم عند الفلاسفة .

وذات الأول الحق كذلك ، بالاتفاق .

ويثبت هذا للجوهر الواحد الفرد المتحيز عند المتكلمين ؛ فإنه لا ينقسم لا بالقوة ولا بالفعل ، وهو واحد بالعدد .

والذى لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل ، هو الأحق باسم الواحد .

فالمعنى المفهوم من الكثرة ، على مقابلة الوحدة ، فى كل رتبة .

والكثير على الإطلاق على مقابلة الواحد على الإطلاق ، وهو ما يوجد فيه

واحد ، وليس واحداً من جهة ما هو فيه ، أى يوجد فيه واحد ليس هو وحده فيه .
وهو الذى يجاب عنه بالحساب .

وقد يكون الكثير كثيراً بالإضافة .

والاتحاد فى الكيفية يسمى مشابهة .

وفى الكمية يسمى (مساواة) .

وفى الجنس يسمى (مجانسة) .

وفى النوع يسمى (مشاكلة) .

والاتحاد فى الأطراف يسمى (مطابقة) .

فيخرج من هذا بيان معنى الواحد بالجنس .

والواحد بالنوع .

والواحد بالعدد .

والواحد بالعرض .

والواحد بالمساواة .

فجملة النسب للواحد هى :

التشابه . والمساواة ، والمطابقة . والمجانسة . والمشاكلة .

وأنواع الكثير مقابلات ذلك .

القول

فى

انقسام الوجود إلى الممكن والواجب

اعلم أن الممكن اسم مشترك يطلق على معان :

الأول : وهو الاصطلاح العامى ، التعبير به عما ليس بممتنع الوجود .

وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه .

ويكون الحق الأول ممكن الوجود ، أى ليس محال الوجود .

وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين :

ممتنع ، وممكن

أى ممتنع ، وما ليس بممتنع

ويدخل فيه [1] الجائز والواجب .

الثانى : الوضع الخاصى ، وهو أن يراد به سلب الضرورة ، فى الوجود والعدم جميعا ، وهو الذى لا استحالة فى وجوده ، ولا فى عدمه .

وخرج الواجب عنه .

ويكون المذكور بهذا الاعتبار ثلاثة :

ممتنع وجوده ، أى ضرورى عدمه .

وواجب وجوده ، أى ضرورى وجوده .

وشىء لا ضرورى فى وجوده ، ولا فى عدمه ، بل نسبته إليهما واحدة ، وهو المراد بالممكن .

الثالث : أن يعبر عن ممكن لا ضرورة فى وجوده بحال من الأحوال ، وهو أخص من الذى سبق ، وذلك كالكتابة للإنسان .

لا كالتغير للمتحرك ؛ فإنه ضرورى فى حال كونه متحركا .

ولا كالكسوف للقمر ؛ فإنه ضرورى عند توسط الأرض بينه وبين الشمس ، فتصير الأعداد على هذا الوضع أربعة .

واجد ، وممكن ، وموجود له ضرورة ، وموجود لا ضرورة له البتة

الرابع : أن يخصص الشىء المعدوم فى الحال ، الذى لا يستحيل وجوده فى الاستقبال ، فيقال له ممكن ، أى له الوجود بالقوة لا بالفعل ، وعلى هذا لا يقال :

العالم فى حال وجوده ممكن .

بل يقال :

كان قبل الوجود ممكنا .

وأما الواجب الوجود ، فهو الذى متى فرض معدوما ، غير موجود ، لزم منه محال .

ثم الواجب وجوده ينقسم :

إلى ما هو واجب لذاته .

---

(١) أى يدخل فى (ما ليس بممتنع) الجائز ، والواجب .

وإلى ما هو واجب لغيره لا لذاته .

أما الواجب لذاته، فهو الذى فرْضُ عدمه محال لذاته، لا بفرض شىء آخر صار به محالا فرضُ عدمه .

فالعالم واجب الوجود ، مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده ، ولكن صار الوجوب له ، من المشيئة ، لا من ذاته .

والوجوب لله من ذاته ، لا من غيره .

وعلى الجملة : كل ما حصل وجوبه بوجوده ،واجب بسبب وجود سببه لا محالة، وأنه ما دام ممكن الوجود ، لا يترجح وجوده على عدمه .

ولما تساوى الوجود والعدم ، بقى فى العدم[1] غير موجود ، فقد صح وجوده لوجوب وجوده ، لمصادفة علته كمال ما به صار علة لوجوده .

ومن هذا تتضح أمور كثيرة :

أحدها : أنه يستحيل فرض شىء هو واجب الوجود بذاته ، وبغيره جميعا ؛

فإنه إن رفع غيره ذلك ، أو لم يعتبر وجوده لم يخل :

إما ألا يبقى وجوب وجوده ، فلا يكون واجباً لذاته .

أو يكون واجب الوجود بذاته، ويبقى وجوبه، فلا يكون وجوب وجوده بغيره . ويكون ذلك الغير فضلة .

الثانى : أن كل ما هو واجب الوجود بغيره ، فهو ممكن الوجود بذاته ؛ لأنه :

إما أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود .

أو واجب الوجود .

أو ممتنع الوجود .

والقسمان الأخيران باطلان :

إذ لو كان ممتنع الوجود بذاته ، لما تصور له وجود بغيره .

ولو كان واجب الوجود بذاته ، لما كان واجب الوجود بغيره ، لما سبق[2] ؛

---

(١) انظر ما سبق هامش ص ٣٣٣

(٢) أى فى قوله (أحدها : أنه يستحيل فرض شىء . . . إلخ) .

فثبت أنه ممكن الوجود بذاته .

والحاصل : أن كل ممكن بذاته ، فهو واجب بغيره .

فالممكن إن اعتبرت علته ، وقدر وجودها ، كان واجب الوجود .

وإن قدر عدم علته[١] ، كان ممتنع الوجود .

وإن لم يلتفت إلى علته ، لا باعتبار العدم[٢] ، ولا باعتبار الوجود ، كان له في ذاته المعنى الثالث ، وهو الإمكان .

فإذن كل ممكن ، فهو ممتنع ، وواجب .

أى ممتنع عند تقدير عدم العلة[٣] ، فيكون ممتنعا بغيره لا بذاته .

أو ممكنا من حيث ذاته ، إذا لم تعتبر معه علته نفياً ، وإثباتا .

وليس الجمع بين هذه الأمور متناقضاً ، بل نزيد عليه فنقول :

الممتنع أيضاً منقسم :

إلى ممتنع لذاته .

وإلى ممتنع لغيره .

فاجتماع السواد والبياض ممتنع لذاته .

وكون السلب والإثبات في شيء واحد ، صادقاً ، ممتنع لذاته .

وفرض القيامة اليوم وقد علم الله تعالى أنه لا يقيمها اليوم ، مستحيل ، ولكن لا لذاته ، كاستحالة الجمع بين البياض والسواد ، ولكن لسبق علم الله بأنه لا يكون ، واستحالة كون العلم جهلا ، فكان امتناعه لغيره لا لذاته .

الثالث : أنه لا يجوز أن يكون شيئان ، كل واحد منهما واجب الوجود لصاحبه

---

(١) أى عدم علة وجوده ، ومتى ذهبت علة وجوده ، فإما أن لا توجد له علة أصلا فيبقى على إمكانه وإما أن توجد علة لعدمه ، فيكون ممتنع الوجود .

هكذا يجب أن يقال : انظر ما سبق هامش ص ٣٣٣

(٢) هذا يفيد أن العدم علة ، فتأمل ما قلته أنا في الحاشية السابقة .

(٣) يعنى عدم علة الوجود وهل يلزم من عدم علة الوجود ، وجود علة العدم ؟

نعم لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم ولا بين الموجود والمعدوم .

لأن ما يجب لغيره، فله علة أقدم منه تقدماً بالذات لا بالزمان. ويستحيل أن يكون المتقدم بالذات ، متأخراً بالذات.

وهو من حيث إنه علة ، يجب أن يتقدم بالذات .

وهو من حيث إنه معلول يجب أن يتأخر .

وذلك محال ؛ إذ يلزم أن يكون الشيء قبل ما هو قبله بالذات .

الرابع : أن واجب الوجود بذاته ، لا بد أن يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، حتى لا يكون محلاً للحوادث ، ولا متغيرا ، فلا يكون له إرادة منتظرة ، ولا علم منتظر ، ولا صفة من الصفات منتظرة عن وجوده ، بل كل ما يمكن أن يكون له ، فيجب أن يكون حاضراً بذاته متأخراً عن ذاته لازماً يمكن أن يكون له ولا يكون له ؛ فإنما يكون حيث يكون لعلة وتنتفى ، وحيث ينتفى بعدم ذلك العلة ، فيكون وجوده ، فى حالتى عدم تلك الصفة ووجودها ، متعلقاً بأمر خارج عنه ، إما نفى ، وإما إثبات ، حتى يستحيل خلوه عنه ، فلا يكون واجب الوجود لذاته ، بل تستحيل ذاته إلا مع تلك الصفة أو وجودها .

ويشترط بحالة الوجود ، وجود العلة .

وبحال العدم :

إما عدم تلك العلة .

أو وجود علة معدومة[1] .

فلا تخلو ذاتها عن اشتراط شيء غير ذاتها ، لتصور ذلك بباقى ما فسرنا به واجب الوجود .

* * *

هذا ما أردنا أن نذكر من أحكام الوجود وأقسامه ، ولنقبض عنان البيان عند هذا ؛ فإنه خوض فى التفصيل ، وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور ، بل لبيان طريق تعرف حقائق الأمور ، وتمهيد قانون النظر ، وتثقيف معيار (العلم) ، ليميز بينه وبين (الخيال) و (الظن) القريبين منه .

* * *

---

(١) انظر الكلام حول علل الممكن من حيث الوجود والعدم ، فيما سبق .

وإذا كانت السعادة فى الدنيا والآخرة ، لا تنال إلا بالعلم والعمل ، وكان يشتبه العلم الحقيقى بما لا حقيقة له ، وافتقر بسببه إلى (معيار)

فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع فى الآخرة ، بغيره ، فيفتقر إلى (ميزان) تدرك به حقيقته .

فلنصنف كتاباً فى (ميزان العمل)[1] كما صنفنا فى (معيار العلم) ولنفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجرد له من لا رغبة له فى هذا الكتاب . والله يوفق متأمل الكتابين للنظر إليهما بعين العقل ، لا بعين التقليد : إنه ولى التأييد والتسديد آمين . . .

---

(١) وعد بتأليف كتاب (ميزان العمل) فهو متأخر عن [معيار العلم]

اصطلاحات منطقية وفلسفية

المصطلح	معناه
	ا
الاستغراق	اختلف الأصوليون في أن الاسم المفرد إذا اتصل به « الألف واللام » هل يقتضي الاستغراق ؟ وهل ينزل منزلة العموم كقول القائل : الدينار أفضل من الدرهم ، والرجل خير من المرأة . فظن قوم أنه من حيث كون « اسماً فرداً » لا يقتضي الاستغراق لمجرده ، ولكن فهم العموم بقرينة التسعير وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى ؛ لعلمنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية ، ونقصان الأنوثة عن الذكورة . وأنت إذا تأملت ما ذكرناه – في تحقيق معنى الكلي[1]– فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرده ، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه ص ٧٥ انظر (الوجود في (و) ثم انظر ص ١١٧ .
الاسم	صوت دال بتواطؤ، مجردٌ عن الزمان ، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده ، ويدل على معنى محصل ص ٧٩
الأداة	انظر (الحرف) مادة (ح) .
الإيجاب	يكون في القضية الحملية مثل الإنسان حيوان ص١١٢ وفي القضية المتصلة مثل إن كان العالم حادثاً فله محدث ص ١١٢ وفي القضية المنفصلة مثل هذا العدد إما زوج وإما فرد ص١١٢ انظر (القضية)(في مادة (ق)
الاستقراء	هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي ، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكلي به ص ١٦٠ والحكم المنقول : إما من كلي على جزئي ، وهو الحكم الصحيح اللازم ، وهو (القياس) الصحيح الذي قدمناه ص ١٦١ انظر (القياس في مادة (ق) .

(١) انظر مادة (ك) .

المصطلح	معناه
	وإما حكم من جزئى واحد على جزئى واحد ، كاعتبار الغائب بالشاهد ، وهو (التمثيل) ص١٦١
	انظر (التمثيل) فى مادة (ت)
	وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئى واحد ، وهو المسمى بـ (الاستقراء) وهو أقوى من التمثيل ص ١٦١ .
	والاستقراء تام وناقص انظر ص ١٦٤
الإبداع	اسم مشترك لمفهومين :
	أحدهما : تأسيس الشىء لا عن مادة ، ولا بواسطة شىء . ص ٢٩٤
	والثانى : أن يكون للشىء وجود مطلق،عن سبب بلا متوسط ، وله فى ذاته ألا يكون موجوداً ، وقد أفقد الذى له فى ذاته إفقاداً تامًّا ص ٢٩٤ .
الإحداث	يطلق على وجهين :
	أحدهما : الإحداث الزمانى ، وهو إيجاد الشىء بعد أن لم يكن له وجود فى زمان سابق ص ٢٩٤
	والآخر : الإحداث غير الزمانى، وهو إفادة الشىء وجوداً ، وذلك الشىء ليس له فى ذاته الوجود ، ص ٢٩٤ .
الاسطقس	هو الجسم الأول الذى باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له فى النوع يقال له إسطقس ؛ فلذلك قيل : إنه آخر ما ينتهى إليه تحلل الأجسام ، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة ص ٢٩٨ .
الأرض	جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً إلى الوسط ، نازلا فيه ص ٣٠٢ .
الآن	هو ظرف من الزمان يشترك فيه الماضى والمستقبل ص٣٠٣ .
الاعتماد	انظر (الميل) فى مادة (م)
الأملس	هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع ص٣٠٤.

المصطلح	معناه
الاجتماع	وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد ص ٣٠٥ .
الافتراق	توزع المجتمع ص ٣٠٥ .
الاتحاد	يقال : على اشتراك أشياء فى محمول واحد ، ذاتى ، أو عرضى ص٣٠٦
الإضافة	هى المعنى الذى وجوده بالقياس إلى شىء آخر ، ليس له وجود غيره البتة ، كالأبوة بالقياس إلى البنوة ص ٣٢٠ .
الأين	هو نسبة الجوهر إلى مكانه الذى هو فيه كقولك فى جواب : أين زيد ؟ إنه فى السوق ص ٣٢٣
أن يفعل	هو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه فى غيره ، غير باقى الذوات ، بل لا يزال يتجدد كالتسخين والتحديد ، والقطع ص ٣٢٧ .
أن ينفعل	هو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير ص ٣٢٧
الأعيان	انظر (الموجود) فى مادة (م) ثم (الجزئى) فى مادة (ج)

* * *

ب

برهان الأن أوقياس الدلالة	هو ما لم يكن الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر انظر (قياس الدلالة) فى مادة (ق) .
برهان اللم أوقياس العلة	هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر انظر (قياس العلة) فى مادة (ق).
البرهان الحقيقى	هو ما يفيد اليقين الضرورى الدائم الأبدى الذى يستحيل تغيره ص ٢٥٥ .
البارئ	هو الخالق ، ولا حد له ولا رسم له ؛ لأنه لا جنس له ولا فصل له ، ولا عوارض تلحقه ص ٢٨٥ .

المصطلح	معناه
البطء	كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة فى زمان طويل ص٣٠٤ .
البرودة	كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات وغير المتجانسات بحصرها الأجسام ص ٣٠٤
البعد	هو كل ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ويمكن الإشارة إلى جهته ص ٣٠٧ ثم انظر ص ٣٣٤ .

* * *

ت

التصور	هو العلم بذوات الأشياء ، كعلمك بالإنسان ، والشجر ، والسماء ، وغير ذلك ، ولا يصلح أن يكون موضوعاً للموافقة أو المخالفة ص ٦٧
التصديق	هو العلم بنسبة الذوات المتصورة بعضها إلى بعض ، سلباً ، أو إيجاباً . والتصديق يصلح أن يكون موضوعاً للموافقة والمخالفة ص ٦٧ انظر يضاً ص ١٨٢ .
التناقض	القضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب على وجه يقتضى لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة ص ١٢١ انظر(القضية) فى مادة (ق) .
التمثيل أورد الغائب إلى الشاهد أو قياس الشاهد على الغائب	أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد ، فينقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما . ص ١٦٥
التخلخل	يقال تخلخل : لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزمه أن يصير قوامه أرق ص ٣٠٥ ويقال تخلخل : لكيفية هذا القوام ص ٣٠٥ . ويقال تخلخل: لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد ، فيتخللها جسم أرق منها ص ٣٠٥

المصطلح	معناه
التكاثف	حركة فى الكم ص ٣٠٥ . وأيضاً كيفية ص ٣٠٥ وحركة فى الوضع ص ٣٠٥ ووضع ص ٣٠٥
التتالى	كون الأشياء التى لها وضع ليس بينها شىء آخر من جنسها ص ٣٠٦
التوالى	كون شىء بعد شىء بالقياس إلى مبدأ محدود ، وليس بينها شىء من بابهما ص ٣٠٦

* * *

ث

الثِّقَل	قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع ص ٣٠٤

* * *

ج

الجزئى	ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كـ (زيد و (هذه الشجرة) و (هذا الفرس) ص ٧٣ . انظر (الموجود) فى مادة (ء ـ) ثم (الأعيان) فى مادة (ع).
الجنس	هو الجزء الأعم بين مجموعة ذاتيات الشىء ص ١٠٠ ويقال عنه أيضاً : إنه كلى يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق فى جواب ما هو؟ ؟ ص ١٠٦ .
جواب	المذكور فى جواب ما هو ؟ ثلاثة أقسام : أولا : ما هو بالخصوصية المطلقة وذلك بذكر الحد ص ١٠٣ . ثانياً : ما هو بالشركة المطلقة ص ١٠٤ .

المصطلح	معناه
	ثالثاً : ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعاً ص ١٠٤
الجن	حيوان ناطق ، مشف الجرم ، من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة ص ٢٨٤ .
الجسم	قد يطلق على المسمى به من حيث أنه متصل محدود ممسوح فى أبعاد ثلاثة بالقوة . وقد يقال جسم لصورة يمكن أن يفرض فيها أبعاد ، كيف نسبت طولا وعرضاً وعمقاً، ذات حدود متعينة ص ٢٩٩ . ويقال جسم بالجوهر مؤلف من هيولى وصورة ص ٣٠٠ .
الجوهر	يقال جوهر لذات كل شيء كالإنسان ص ٣٠٠ . ويقال جوهر لكل موجود وذاته لا يحتاج فى الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل ، وهو معنى قولهم الجوهر قائم بنفسه ص ٣٠٠ . ويقال : جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه ص ٣٠٠ ويقال : جوهر ، لكل ذات وجوده ليس فى موضوع ، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء ص ٣٠٠ وانظر ص ٣١٣
الجدة أو (له)	وهو نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه ، أو على بعضه ، إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه. ثم منه ما هو طبيعى كالجلد للحيوان ، والخف للسلحفاة . ومنه ما هو إرادى كالقميص للإنسان ص ٣٢٦ .

* * *

المصطلح	معناه
	ح
الحجة	هى البحث النظرى الموصل إلى (التصديق) ص ٦٨ انظر (القياس) فى مادة (ق) .
الحرف	ما يدل على معنى لا يمكن أن يفهم بنفسه ما لم يقدر اقتران غيره به مثل (من) و (على) ص ٨٠
الحد	هو جزء مقدمة القياس ض ١٣٢ .
الحد الأوسط	هو الحد المشترك . ض ١٣٢
الحد الأصغر	هو الذى يكون موضوعاً فى النتيجة ص ١٣٢ .
الحد الأكبر	هو الذى يكون موضوعاً فى النتيجة ص ١٣٢ .
الحد	قول دال على ماهية الشىء ص ٢٦٧ وهو يطلق على خمسة أشياء : الأول : الحد الشارح لمعنى الاسم ص ٢٧٣ . الثانى : بحسب الذات ص ٢٧٣ . الثالث : ما هو بحسب الذات وهو مبدأ برهان ص ٢٧٣ الرابع : ما هو بحسب الذات والحد التام الجامع لما هو مبدأبرهان ، ونتيجة برهان ص ٢٧٣ الخامس : ما هو حد لأمور ليس لها علل وأسباب ص ٢٧٤ .
الحركة	كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، أو هى خروج من القوة إلى الفعل ، لا فى آن واحد ص ٣٠٣ .
الحرارة	كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق ؛ لإحداثها الخفة فيعترض أن تجمع المتجانسات ، وتفرق المختلطات ص ٣٠٤ .
الحادث	انظر ص ٣٣٤ .

* * *

المصطلح	معناه
	خ
الخصوص	انظره فى (العموم) مادة (ع)
الخمسة المفردة	هى الكليات الخمسة انظر (الكلى) فى مادة (ك) .
الخاصة	كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملاً غير ذاتى ص ١٠٦ .
الخبر	قول يقال لصاحبه إنه صادق فيه أو كاذب ص ١٠٩ انظر (القضية) فى مادة (ق) .
الخلاء	بُعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا فى مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه ص ٢٨٥ ، ص ٣٠٣ .
الخلق	يقال : لإفادة وجود كيف كان ص ٢٩٤ ويقال : لإفادة وجود بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه ص ٢٩٤ . انظر (الإبداع) فى مادة (ا) .
الخفة	قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع ص ٣٠٤
الخشن	هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع ص ٣٠٤
الخط	هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة وهى نهاية السطح ص ٣٠٧ .

* * *

	د
دلالة المطابقة	هى دلالة اللفظ على تمام ما وضع له كدلالة لفظ الحائط على الحائط ص ٧٢ .
دلالة التضمن	هى دلالة اللفظ على جزء ما وضع له ، ضمن دلالته على تمام ما وضع له كدلالة لفظ (البيت) على (الحائط) ص ٧٢ .

المصطلح	معناه
	د
دلالة الالتزام	هى دلالة اللفظ على لازم معناه كدلالة لفظ (السقف) على (الحائط) ص ٧٢ .
الدهر	هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس فى الزمان كله ص ٣٠٣ .
	* * *
	ذ
الذاتى المقوم	هو الداخل فى مفهوم الشىء وحقيقته . ص ٩٤ .) والذاتى هو الذى يلحق الشىء لا لمعنى أعم منه ، ولا لمعنى أخص منه ، بل لذاته ص ٩٩ انظر (العرض الذاتى) فى فى مادة (ع)
	* * *
	ر
رد الغائب إلى الشاهد	انظر (التمثيل) فى مادة (ت)
الرسم	هو القول المؤلف من أعراض الشىء وخواصه التى تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه ص ٢٦٧ .
الركن	هو جوهر بسيط ، وهو جزء ذاتى للعالم مثل الأفلاك والعناصر ص ٢٩٨ .
الرطوبة	كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ، ولا يحفظ ذلك بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذى بحسب حركة جرمه فى الطبع ص ٣٠٤
الرخو	جرم ليس سريع الانفصال ص ٣٠٤ .

* * *

المصطلح	معناه

ز

الزمان	هو مقدار الحركة ، موسوم من جهة التقدم والتأخر ص ٣٠٣ .

* * *

س

السلب	يأتى فى : القضية الحملية مثل : الإنسان ليس بحيوان ص٣٠٣ . وفى القضية المتصلة مثل : ليس إن كان الإنسان ناطقاً ، كان حيواناً ، ص ١١٢ . وفى القضية المنفصلة مثل : الإنسان ليس إما أن يكون أبيض أو حيواناً ص ١١٢ .
السبر والتقسيم	انظر (القياس الشرطى المنفصل) فى مادة (ق) .
السكون	هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك ص ٣٠٤
السرعة	كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة فى زمان قصير ص ٣٠٤
السطح	مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم وهو نهاية الجسم ص ٣٠٧
السور	هو اللفظ الحاصر المبين لكمية الموضوع مثل (كل) فى قولنا : كل إنسان حيوان ص ١١٧ انظر (القضية) فى مادة (ق)

* * *

المصطلح	معناه
	ش
الشكل	هو القياس ملحوظاً فيه وضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين ص ١٣٤ .
الشكل الأول	هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى ص ١٣٤ . ومما ينبغى ملاحظته أن هذا التعريف يشمل ما يسمى فى اصطلاح المتأخرين بـ (الشكل الأول) و (الشكل الثانى ويروى أن هذا التعريف هو الوارد عن أرسطو . وبفهم التعريف على هذا الوجه تنحل المشكلة التى أثارها مؤرخو المنطق منذ قديم حول معرفة أرسطو لما يسمونه بـ (الشكل الرابع) وعدم معرفته له ص١٣٤انظر مقدمتنا للقسم الأول من شرح «الطوسى» على كتاب « الإشارات والتنبيهات » لابن سينا .
الشكل الثانى	ما كان الحد الأوسط فيه محمولا فى المقدمتين ص ١٣٨
الشكل الثالث	هو أن يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمتين ص ١٤١
الشمس	كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرماً ، وأشدها ضوءاً ومكانه الطبيعى فى الكرة الرابعة ص ٣٠٢ .
	* * *
	ص
الصورة	اسم الصورة مشترك بين ستة معان : الأول : هو النوع ، يطلق ويراد به الذى تحت الجنس ص ٢٩٧ الثانى : الكمال الذى به يستكمل النوع استكماله الثانى وهو كل موجود فى الشىء لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه دونه ، ولأجله وجد الشىء ، مثل العلوم والفضائل فى الإنسان ص ٢٩٧ . الثالث : ماهية الشىء كيف كان قد تسمى صورة .

المصطلح	معناه
	الرابع : الحقيقة التى تقوم المحل بها ض ٢٩٧ .
	الخامس : الصورة التى تقوم النوع ص ٢٩٧ .
	السادس : الكمال المفارق مثل النفس للإنسان ص ٢٩٧.
الصلب	هو الجرم الذى لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر ص ٣٠٤ .

* * *

ض

الضرب	هو وضع خاص من أوضاع الشكل من حيث كلية المقدمات وجزئيتها ، وإيجابها وسلبها . ص ١٣٥ انظر (الشكل) فى مادة (ش) .
الضرب الأول من الشكل الأول	موجبتان كليتان مثل : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ص ١٣٥ انظر (الشكل الأول) فى مادة (ش) .
الضرب الثانى منه	موجبتان ، والصغرى جزئية مثل : بعض الموجودات مؤلف ، وكل مؤلف حادث ص ١٣٥ .
الضرب الثالث منه	موجبة كلية صغرى ، وسالبة كلية كبرى مثل : كل جسم مؤلف ، ولا شىء من المؤلف بأزلى ض ١٣٦ .
الضرب الرابع منه	موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى مثل : موجود ما مؤلف . ولا مؤلف واحد أزلى ص ١٣٦ .
الضرب الأول من الشكل الثانى	مثل : كل جسم مؤلف . ولا أزلى واحدمؤلف ص١٣٨انظر (الشكل الثانى)فى مادة(ش)
الضرب الثانى من الشكل الثانى	مثل : موجود وما مؤلف . ولا أزلى واحد مؤلف . ض ١٣٩
الضرب الثالث من الشكل الثانى	مثل : لا جسم واحد منفك عن الأعراض . وكل أزلى منفك عن الأعراض . ص ١٤٠

المصطلح	معناه
الضرب الرابع من الشكل الثانى	مثل : موجود ما ليس بجسم وكل متحرك جسم ص ١٤٠
الضرب الأول من الشكل الثالث	من موجبتين كليتين مثل : كل متحرك جسم وكل متحرك محدث ص ١٤٢ أنظر (الشكل الثالث) فى مادة (ش)
الضرب الثانى من الشكل الثالث	من كليتين كبراهما سالبة ، مثل : كل أزلى فاعل ولا أزلى واحد جسم ص ١٤٣ .
الضرب الثالث من الشكل الثالث	من موجتين صغراهما جزئية مثل : جسم ما فاعل . وكل جسم مؤلف ص ١٤٣
الضرب الرابع من الشكل الثالث	من موجتين والكبرى جزئية مثل : كل جسم محدث وجسم ما متحرك ض ١٤٤
الضرب الخامس من الشكل الثالث	من مقدمتين مختلفتين فى الكمية والكيفية ، صغراهما موجبة جزئية . وكبراهما سالبة كلية ، مثل : جسم ما فاعل . ولا جسم واحد أزلى ص ١٤٤
الضرب السادس من الشكل الثالث	من مقدمتين مختلفتين أيضاً فى الكمية والكيفية : صغراهما كلية موجبة وكبراهما سالبة جزئية مثل : كل جسم محدث . وجسم ما ليس بمتحرك ص ١٤٥ .

• • •

المصطلح	معناه
	ط
الطبيعة	هي (العنصرة) و (الصورة الذاتية) والأطباء يطلقون (الطبيعة) على (المزاج) وعلى (الحرارة الغريزية)
الطبع	هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع فعلية كانت أو انفعالية ، وكأنها أعم من الطبيعة .

* * *

المصطلح	معناه
	ع
العموم	هو كون شيء أعم من شيء آخر كالحيوان والإنسان ف (الحيوان) مقيساً إلى الإنسان يقال له : إنه أعم منه أى أكثر شمولا . و (الإنسان) يقال له : إنه أخص من الحيوان أى أقل شمولا والعموم قسمان : عموم مطلق ، وهو المشروح آنفاً . وعموم وجهى : وهو أن يكون شيئان كلاهما أعم من الآخر باعتبار ، كالحيوان والأبيض ، ف (الحيوان) أعم من الأبيض لأنه يصدق على الحيوان الأسود . و (الأبيض) أعم من الحيوان لأنه يصدق على الثلج . ص ٩٢ .
العرض	هو الذى ليس وجوده شرطاً لوجود الشيء ص ٩٤ . وهو ينقسم إلى لازم ، وإلى مفارق ص ٩٨ . وإلى ما يعم الشيء وغيره ، فيسمى عرضاً عاما ، وإلى ما يخص الشيء فيسمى خاصة ص ٩٨ . وإلى ذاتى وغير ذاتى ص ٩٩ . ويقال عنه : إنه كلى يطلق على حقائق مختلفة ص ١٠٧ ويقال (عرض) : لكل موجود فى موضوع ص ٣٠١ . ويقال (عرض) للمعنى الكلى المفرد المحمول على كثيرين حملا غير مقوم ص ٣٠١

المصطلح	معناه
	ويقال (عرض) لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه ص ٣٠١
	ويقال (عرض) لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده فى آخر يفارقه ص ٣٠١ .
	ويقال (عرض) لكل معنى وجوده فى أول الأمر لا يكون .
العكس	هو جعل المحمول من القضية موضوعاً ، والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله ص ١٢٦ . انظر (القضية) فى مادة (ق) .
العلة	كل ذات وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل ص ٢٩٣ .
	وتطلق على أربعة أمور :
	الأول : ما منه بذاته الحركة ، وهو السبب فى وجود الشيء ، ويسمى العلة الفاعلة ، أو الفاعلية . كالنجار للكرسى ص ٢٥٨
	الثانى : مالا بد من وجوده لوجود الشيء ، ويسمى العلة المادية ض ٢٥٨ .
	الثالث : ما بحصوله يتم الشيء ، ويسمى العلة الصورية ص ٢٥٨ .
	الرابع : الموجود عقيب الشيء ويسمى العلة الغائبة ص ٢٥٨ .
العقل	تطلقه الجماهير على ثلاثة أوجه :
... الفطرى	الوجه الأول : يراد به صحة الفطرة الأولى فى الناس ص٢٨٦
... التجريبى	الوجه الثانى : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ص ٢٨٦ .
... الوقارى	الوجه الثالث : يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ص ٢٦٨
	ويطلقه المتكلمون على (التصورات والتصديقات الحاصلة

المصطلح	معناه
	للنفس بالفطرة) والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب ففرقوا بين المكتسب والفطرى ، فيسمى الأول علماً ، والثانى عقلاً . ص ٢٨٧
	وأما الفلاسفة فيطلقون العقل على معان منها :
العقل النظرى	العقل النظرى : هو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية ، من جهة ما هى كلية ص ٢٨٧
	وللقوة النظرية أربعة أحوال :
	الأولى : أن يكون لها شىء من المعلومات حاصلة وذلك للصبى الصغير ، ولكن فيه مجرد الاستعداد ، فيسمى عقلا
العقل الهيولانى	(هيولانياً) ص ٢٨٨ .
	الثانية : أن ينتهى الصبى إلى حد التمييز ، فيصير ما كان
العقل بالملكة	بالقوة البعيدة ، بالقوة القريبة ويسمى (العقل بالملكة) ص ٢٨٨
	الثالثة : أن تكون المعقولات النظرية حاصلة فى ذهنه ، ولكنه غافل عنها
العقل بالفعل :	ويسمى عقلاً بالفعل ص ٢٨٨ .
	الرابعة : أن تكون المعلومات حاصلة فى ذهنه وهو غير
العقل المستفاد	غافل عنها وتسمى (عقلاً مستفاداً) ص ٢٨٨ .
العقل العملى	العقل العملى : قوة للنفس هى مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات، لأجل غاية مظنونة أو معلومة ص ٢٨٨ .
العقل الفعال	كل ماهية مجردة عن المادة أصلا .
	أما من جهة ما هو عقل ، فهو جوهر صورى، ذاته ماهية مجردة فى ذاتها .
	وأما من جهة ما هو فعال ؛ فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه ص ٢٨٩ .

المصطلح	معناه
العقل الكلي	المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي للأشخاص ، ولا وجود لها في القوام بل في التصور ص ٢٩١ .
عقل الكل	يطلق على معينين :
	أحدهما : أن يراد بالكل جملة العالم ، فعقل الكل على هذا المعنى أنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك إلا بالشوق ص ٢٩٢
	والآخر : هو الجرم الأقصى أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرك كل ما هو حشوه من السموات كلها ص ٢٩٢ .
العنصر	اسم للأصل الأول في الموضوعات ص ٢٩٨ .
العالم	هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها ص ٣٠٢ .
العدم	هو أحد المبادئ للحوادث ، وهو أن لا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه ص ٣٠٣ .

* * *

ف

الفعل	صوت دال بتواطؤ ، والجزء منه لا يدل على انفراده ويدل على معنى محصل وقع في زمان ص ٨٠ .
	ويقال : هو لفظة مجردة تدل على معنى وعلى الزمان الذي ذلك المعنى موجود فيه لموضوع ما ، غير معين ص ٨٠ .
الفصل	هو ما يقال في جواب ، أي شيء هو ؟ ص ١٠٢ .
	ويقال أيضاً : إنه كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره ص ١٠٦ .
الفلك	هو ركن ، وليس بأسطقس ، ولا عنصر لصورة ص ٢٩٩ وهو جسم بسيط كري غير قابل للكون والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه ص ٣٠٢ .

* * *

المصطلح	معناه
	ق
القول الشارح	هو البحث النظرى الموصل إلى (التصور) ص ٦٨ .
القضية	قول يقال لصاحبه إنه صادق فيه أو كاذب ض ١٠٩ . انظر (الخبر) فى مادة (خ) والقضية ثلاثة أقسام :
القضية الحملية	حملية وهى ما حكم فيها بأن معنى محمول على معنى كقولنا : العالم حادث ص ١١٠ .
القضية الشرطية المصلة	شرطية متصلة : وهى ما شرط فيها وجود المقدم لوجود التالى كقولنا : إن كان العالم حادثاً فله محدث ص ١١٠
القضية الشرطية المنفصلة	شرطية منفصلة : كقولنا : العالم إما حادث وإما قديم ص ١١١ .
القضية المنفصلة مانعة الجمع ومانعة الخلو ومانعتهما	والشرطية المنفصلة تنقسم ثلاثة أقسام : مانعة الجمع والخلو . مانعة الجمع دون الخلو مانعة الخلو دون الجمع ص ١١٢
القضية الشخصية	والقضية الحملية تكون شخصية مثل : زيد كاتب
القضية المهملة	ومهملة مثل : الإنسان فى خسر . انظر ص ١١٧
القضية الكلية	وكلية مثل : كل إنسان حيوان .
القضية الجزئية	وجزئية مثل : بعض الحيوان إنسان ص ١١٦ . انظر (الإيجاب) فى مادة (ا) ثم (السلب) فى مادة (س) .
القضية الواجبة	القضية قد تكون نسبة المحمول فيها إلى الموضوع نسبة الضرورى الوجود فى نفسى الأمر مثل الإنسان حيوان . ص١١٨
القضية المستحيلة	وقد تكون نسبته إليه نسبة الضرورى العدم مثل الإنسان حجر ص ١١٩ .

المصطلح	معناه
القضية الممكنة	وإما أن تكون نسبته إليه لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم ص ١١٩
القضية المقيدة	ما نص فيها على أن نسبة المحمول إلى الموضوع ضرورية الوجود أو ضرورية العدم ، أو لا ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم . ص ١١٩
القضية المطلقة	ما لم ينص فيها على كيفية النسبة بشيء من ضرورية الوجود ، أو ضرورية العدم ، أو لا ضروريتهما ، ص ١١٩
القضية الضرورية	تنقسم :

إلى ما لا شرط فيها كقولنا : الله حى ؛ فإنه لم يزل ولا يزال كذلك .

وإلى ما شرط فيه وجود الموضوع كقولنا : الإنسان ناطق فإنه ما دام موجوداً فهو كذلك ص ١١٩ .

والقضية الضرورية المشروطة ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع ومثاله ما تقدم . ص ١١٩

القسم الثانى : ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه كقولنا : كل متحرك متغير ؛ فإنه متغير ما دام متحركاً ، لا ما دام ذات المتحرك موجوداً فحسب ص ١٢٠

القسم الثالث : ما يشترط فيه وقت مخصوص إما معين كقولنا : القمر بالضرورة متحسف ؛ فإن ذلك مقيد بوقت وقوعه فى ظل الأرض ، محجوباً بذلك عن ضوء الشمس وإما غير معين كقولنا : الإنسان بالضرورة متنفس فإنه كذلك فى بعض من الأوقات غير معين ص ١٢٠ . انظر (التناقض) فى مادة (ت) ثم (العكس) فى مادة (ع)

المصطلح	معناه
القياس	قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ص ١٣٠
	القياس أحد أنواع الحجة ص ١٣١ انظر (الحجة) فى مادة (ح) وانظر (مادة القياس) فى مادة (م) و (القضية) فى مادة (ق) .
	والقياس أربعة أنواع :
القياس الحملى أو الاقترانى أو الجزمى	الأول : (الحملى) ، وقد يسمى (اقترانياً) وقد يسمى (جزمياً) ص ١٣١ مثل قولنا : كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ص ١٣٢
القياس الشرطى المتصل	يتركب من مقدمتين : إحداهما : مركبة من قضيتين بهما صيغة شرط . والأخرى : حملية واحدة ، هى المذكورة فى المقدمة الأولى بعينها ، أو نقيضها ، ويقرن بها كلمة الاستثناء ص ١٥١ والاستثناء إما أن يكون : لعين التالى أو لنقيضه أو لعين المقدم أو لنقيضه ص ١٥٢ والمنتج منه اثنان هما : عين المقدم ونقيض التالى وأما عين التالى ونقيض المقدم فلا ينتجان ص ١٥٣ أمثلة ذلك : إن كان الشخص الذى ظهر عن بعد إنساناً ، فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان . فهذا استثناء عين المقدم ص ١٥٣ ونقول : إن كان الشخص الذى ظهر عن بعد إنساناً ، فهو حيوان .

المصطلح	معناه
	لكنه ليس بحيوان .
	وهذا استثناء نقيض التالى فيلزم أنه : ليس بإنسان .
	ص ١٥٣ .
القياس الشرطى المنفصل أو (السبر والتقسيم)	مثاله : العالم إما قديم ، وإما محدث لكنه محدث . فهو إذن ليس بقديم ،
	فقولنا : إما قديم وإما محدث مقدمة واحدة
	وقولنا : لكنه محدث مقدمة أخرى هى استثناء إحدى قضيتى المقدمة الأولى بعينها .
	فأنتج نقيض الأخرى .

* * *

وينتج فيه أربعة استثناءات فإنك تقول :
لكن العالم محدث .
فيلزم عنه : أنه ليس بقديم
أو تقول : لكنه قديم
فيلزم : أنه ليس بمحدث
أو تقول : لكنه ليس بقديم
فيلزم أنه محدث .
وهو استثناء النقيض .
أو تقول : لكنه ليس بمحدث
فيلزم أنه قديم

* * *

فاستثناء عين إحداهما ينتج نقيض الأخرى . واستثناء نقيض إحداهما ، ينتج عين الأخرى وهذا فيما لو اقتصرت أجزاء التعاند على اثنين

فإن كانت ثلاثاً أو أكثر ولكنها تامة العناد ، فاستثناء عين واحدة ، ينتج نقيض الأخريين . كقولك :

المصطلح	معناه
	لكنه مساو . فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر . واستثناء نقيض واحدة لا ينتج إلا انحصار الحق فى الجزأين الآخرين كقولك :
	لكنه ليس مساوياً . فيلزم أن يكون : إما أقل أو أكثر . فإذا استثنيت نقيض الاثنين تعين الثالث .
	* * *
	فأما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد ، كقولك
	هذا إما أبيض ؛ وإما أسود
	فاستثناء عين الواحد ينتج نقيض الآخر .
	كقولك : لكنه أسود
	فينتج نقيض سائر الأقسام .
	فأما استثناء نقيض الواحدفلا ينتج ص١٥٦ ، ١٥٧، ١٥٨
قياس الخلف والقياس المستقيم	صورته صورة للقياس الحملى .
	لكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمى قياساً مستقيماً .
	وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق ، والأخرى كاذبة ، أو مشكوكاً فيها ، وأنتج نتيجة بينة الكذب ، ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة ، سمى قياس خلف ص ١٥٨ .
	مثاله : كل ما هو أزلى فلا يكون مؤلفاً .
	والعالم أزلى .
	فإذن لا يكون مؤلفاً .
	لكن النتيجة ظاهرة الكذب ، فنى المقدمات كاذبة
	وقولنا : الأزلى ليس بمؤلف ، ظاهر الصدق . فينحصر الكذب فى قولنا : العالم أزلى .
	فإذن نقيضه ، وهو : أن العالم ليس بأزلى ، صدق ، وهو المطلوب . ض ١٥٩ .
	* * *
	فطريقة هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة ، وتضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق .

المصطلح	معناه
	فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب ، فيتبين أن ذلك لوجود كاذبة فى المقدمات ص ١٥٩ .
قياس الغائب على الشاهد	انظر (التمثيل) فى مادة (ت) .
القياس المركب والقياس الناقص	ما تترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات ، ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة ، وتترتب بعضها على بعض وتساق إلى نتيجة واحدة ص ١١٧ ، ١٨٠ .
قياس العلة أو برهان اللم	هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر ، مثل هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها النار ص ٢٤٣ .
قياس الدلالة أو برهان الإن	هو ما لم يكن الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر مثل : هذا شبعان ؛ فإذن هو قريب العهد بالأكل ص ٢٤٣ .
القياس الدورى	هو ما يؤخذ فيه الشيء فى بيان نفسه ص ٢٥٤ .
القدم	يقال على وجوه :
	قدم بالقياس : وهو شيء زمانه فى الماضى أكثر من زمان شيء آخر ، فهو قديم بالقياس إليه ص٢٩٥
	وقدم مطلق : وهو يقال على وجهين :
	أحدهما : يقال بحسب الزمان وهو الذى وجد فى زمان ماض غير متناه ص ٢٩٥ .
	وثانيهما : يقال بحسب الذات وهو الذى ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب ص ٢٩٥ ثم انظر ص ٣٣٤.
القمر	هو كوكب مكانه الطبيعى فى الأسفل ، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة ، ولونه الذاتى إلى السواد ص ٣٠٢ .
القوة	اسم القوة يطلق على معان كثيرة انظر ص ٣٣٢ ، ٣٣٣ .
القبل	انظر ص ٣٣٤.

المصطلح	معناه
	ك
الكلى	هو ما لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه ، فإن امتنع امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى طبعه كـ (الإنسان) و (الفرس) و (الشجرة) وهو جار فى لغة العرب فى كل اسم أدخل عليه « الألف واللام » لا فى معرض الحوالة على معلوم معين سابق ص ٧٣
	والكلى ينقسم من حيث وقوع الشركة فيه بالفعل وعدم وقوعها إلى ثلاثة أقسام .
	قسم توجد فيه الشركة بالفعل كـ (الإنسان) وقسم توجد فيه الشركة بالقوة كالشىء الذى لا يوجد منه إلا فرد واحد مع إمكان أن توجد منه أفراد أخرى .
	وقسم لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة ، حيث يكون منع الاشتراك بسبب خارج من نفس المفهوم ص ٧٤ .
	انظر (الموجود) فى مادة (م) .
الكم	هو ما يقبل التجزؤ ، والمساواة ، والتفاوت لذاته ص ٣١٧ وهو ينقسم إلى :
	الكم المتصل وهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالنقطة للخط ، والخط للسطح ، والآن الفاصل للزمان الماضى والمستقبل ص ٣١٧ .
	وإلى الكم المنفصل وهو الذى لا يوجد لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل شىء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد ص ٣١٨
الكلمة	انظر (الفعل) مادة (ف) .
الكيفية	هى كل هيئة قارة فى الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج ، ولا نسبة واقعة فى أجزائه ص ٣١٩
الكثرة	انظر ص ٣٤١ .

* * *

المصطلح	معناه
	ل
اللازم	هو ما يلزم الشيء ولا يفارقه من غير أن يكون داخلاً في مفهومه وحقيقته ص ٩٤ .
اللين	هو الجرم الذى يقبل دفع سطحه إلى داخل ص ٣٠٤ .
(له)	انظر (الجدة) فى مادة (ج)

* * *

المصطلح	معناه
	م
المفرد	هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلاً ص ٧٧ .
المركب	المركب : قسمان : تام ، وناقص المركب التام : هو الذى كل لفظ منه يدل على معنى والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه مثل أكل زيد ص ٧٨ . المركب الناقص : هو الذى كل لفظ منه يدل على معنى والمجموع لا يدل دلالة تامة ، مثل « غلام زيد » ص ٧٨ .
مادة الحمل	هى نسبة المحمول إلى الموضوع من حيث ضرورة الوجود ، أو ضرورة العدم ، أو لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم ص ١١٩ .
المشترك	هو اللفظ يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة ، إطلاقاً متساوياً كـ (العين) التى تقال على (الباصرة) وعلى (ينبوع الماء) وعلى (قرص الشمس) ص ٨١ .
المتواطئ	هو اللفظ يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها . كدلالة اسم (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) .
المترادفة	هى الألفاظ المختلفة الدالة على معنى واحد يندرج تحت حد واحد كـ (الخمر) و (الراح) و (العقار) ص ٨١ .

المصطلح	معناه
المتزايلة	هي الألفاظ التي ليس بينها، لا اشتراك ، ولا تواطؤ ، ولا ترادف . إنها المتباينة ص ٨١ .
المشكك	هو اللفظ يدل على شيء بمعنى واحد في نفسه ولكن يختلف ذلك المعنى بين أفراده من جهة أخرى كالتقدم والتأخر ؛ مثل الوجود ؛ فإنه موجود في الواجب والممكن، ولكنه في الواجب أسبق منه في الممكن ، ولو أسبقية في العقل فقط . وكالشدة والضعف مثل البياض للعاج والثلج ، فإنه في العاج أشد منه في الثلج ص ٨٢ .
المتشابه	هو اللفظ يدل على معنيين مختلفين ولكن تكون بينهما مشابهة كالإنسان الحقيقي ، والرخام المنحوت على صورة الإنسان فهذا إنسان أي حقيقي ، وذاك إنسان ، أي تمثال الإنسان ص ٨٢ ، ٨٣ .
المستعار	هو أن يكون لفظ دالا على ذات الشيء بالوضع ، ودائماً من أول الوضع إلى الآن ، ولكن يلقب به في بعض الأحوال لا على الدوام شيء آخر لمناسبة للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يجعل ذاتياً للثاني ، وثابتاً عليه ، ومنقولا إليه ص ٨٥ .
المنقول	هو لفظ ينقل عن موضوعه الأصلي إلى معنى آخر ويجعل اسماً له ، ثابتاً دائماً ص ٨٦ .
المجاز	هو (المستعار) فانظره .
المحسوس	هو المدرك بأحد الحواس .
المساواة	هي كون اللفظ مقيساً إلى لفظ آخر غير أعم ولا أخص كـ (الناطق) و (الضاحك) فكل أفراد (الناطق) هم كل أفراد (الضاحك) وكل أفراد (الضاحك) هم كل أفراد (الناطق) ص ٩٢ .

المصطلح	معناه
مادة القياس	هى العلوم ، لكن لا كل علم ، بل العلم التصديقى ، والعلم التصديقى هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض ، بالإيجاب أو بالسلب . ولا كل تصديق ؛ بل التصديق الصادق فى نفسه . ولا كل صادق ؛ بل الصادق اليقينى ، فرب شىء فى نفسه صادق عند الله ، وليس يقيناً عند الناظر ، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذى يطلب به استنتاج اليقين . ولا كل يقين ، بل اليقينى الكلى ، أعنى أنه يكون كذلك فى كل حال ص ١٨٢ انظر (القياس) فى مادة (ق) ثم انظر مقارنة حال مادة القياس بحال الذهب ص ١٨٤ . انظر (القياس الجدلى) و (القياس الخطابى) و (القياس السوفسطائى) و (القياس المغالطى) و (القياس الشعرى) فى ص ١٨٤ ، ١٨٥ .
مادة الحد	هى العلم التصورى ص ١٨٢ انظر (الحد) فى مادة (ح) وهى الاجناس والأنواع والفصول ص ٢٦٨ .
المقدمة	هى جزء القياس . انظر (القياس) فى مادة (ق) والمقدمة تنقسم : إلى يقينية صادقة واجبة القبول . وإلى غيرها . والقسم الأول : باعتبار المدرِك أربعة أصناف : الصنف الأول : الأوليات العقلية المحضة وهى قضايا تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها . ص ١٨٦ . الصنف الثانى : المحسوسات كقولنا : القمر مستدير ، والشمس منيرة . ص ١٨٧

الصنف الثالث : المجربات ، وهى أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفى ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان . ص ١٨٨

ومن قبيل (المجربات) (الحدسيات) وهى قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته ، وتوليه الشهادة لأمور ، فتذعن النفس لقبوله ، والتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكك فيه .

ولكن لو نازع فيه منازع معتقداً ، أو معانداً ، لم يمكن أن يعرّف به ما لم يقو حدسه ، ولم يتول الاعتقاد الذى تولاه ذو الحدس القوى ، وذلك قضاؤنا بأن : نور القمر مستفاد من الشمس ص ١٩١

الصنف الرابع : القضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط ، ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها بل مهما أحضر الناظر جزئى المطلوب حضر التصديق به ، لحضور الوسط معه ، كقولنا : الاثنان ثلث الستة ص ١٩٢ .

القسم الثانى : المقدمات التى ليست يقينية ولا تصلح للبراهين .

وهى نوعان :

النوع الأول : هو الصالح للفقهيات دون اليقينات وهى ثلاثة أصناف .

الصنف الأول : المشهورات ، مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام ، وإطعام الطعام ص ١٩٣ .

الصنف الثانى : المقبولات ، وهى أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر ص ١٩٧ .

المصطلح	معناه
	الصنف الثالث : المظنونات ، وهى أمور يقع التصديق بها لا على الثبات ، بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال .
	والمشهورات والمقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر بنقيضها فى بعض الأحوال فيجوز أن تسمى (مظنونة)
	النوع الثانى : ما لا يصلح للقطعيات ، ولا للظنيات بل لا يصلح إلا للتلبس والمغالطة ، وتحتها أقسام ص ١٩٨ وانظر (القياس) فى مادة (ق) .
مثارات الغلط فى القياس	مثارات الغلط فى القياس سبعة :
	المثار الأول : أن لا تكون المقدمات على شكل من الأشكال الثلاثة ، بألا يكون من الحدود حد مشترك . ص ٢٠٧
	المثار الثانى : ألا تكون المقدمات على ضرب منتج من ضروب الأشكال الثلاثة ص ٢١٠ .
	المثار الثالث : أن لا تكون الحدود الثلاثة متمايزة متكاملة ، مثل : كل إنسان بشر . وكل بشر حيوان ، فكل إنسان حيوان ص ٢١١
	المثار الرابع : أن لا تكون المقدمات متفاضلة مثل : كل ما علمه المسلم ، فهو كما علمه . والمسلم يعلم الكافر ، فهو إذن كالكافر ص ٢١١ ، ٢١٢ .
	المثار الخامس : أن تكون المقدمة كاذبة ، وذلك إما أن يكون لالتباس اللفظ ، أو لالتباس المعنى ص ٢١٣ .
	المثار السادس : أن لا تكون المقدمات غير النتيجة ، فتصادر على المطلوب ص ٢١٥ .
	المثار السابع : أن لا تكون المقدمات أعرف من النتيجة ص ٢١٦ .

المصطلح	معناه
المطلب	المطالب أربعة : مطلب (هل) : ويتوجه نحو طلب وجود الشيء فى نفسه ، مثل : هل الله موجود ص ٢٤٩ . والسؤال بـ (هل) قد يكون عن وجود الشيء ، وتسمى (هل) فى هذا المقام ، هل البسطية . وقد يكون عن صفة الشيء ، وتسمى (هل) فى هذا المقام ، هل المركبة ص ٢٤٩ مطلب (ما) : ويطلب به التصور ، دون التصديق ص ٢٤٩ . مطلب (لم) : وهو طلب (العلة) ص ٢٤٩ . مطلب (أو) : ويطلب تمييز الشيء عما عداه ص ٢٤٩ .
المبادئ	ما يبرهن بها ص ٢٥١ .
المسائل	ما يبرهن عليها ص ٢٥١
الموضوعات	هى الأمور التى توضع فى العلوم ، وتطلب أعراضها الذاتية أعنى الذاتية بالمعنى الثانى من المعنيين المذكورين فى مادة (ذاتى) انظر ص ٢٥١
الموضوع	قد يقال لكل شيء من شأنه أن يكون له كمال ما ، وكان ذلك الكمال حاضراً ، وهو الموضوع له ص ٢٩٨ . ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحله : ص ٢٩٨ ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب وهو الذى يقابل المحمول ص ٢٩٨ .
مثارات الغلط فى الحد	المثار الأول : الجنس ، وذلك من وجوه ص ٢٧٧ . المثار الثانى : من جهة الفصل ، وذلك من وجوه ص ٢٧٩ المثار الثالث : ما هو مشترك ، وهو على وجوه ص ٢٧٩ .

المصطلح	معناه
المعلول	هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده ص ٢٩٣ .
المادة	قد تستعمل مرادفة للهيولى ص ٢٩٨ ويقال (مادة) لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ص ٢٩٨ .
الماء	جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفاً متحركاً إلى المكان الذى تحت كرة الهواء ، وفوق الأرض ص ٣٠٢ .
المكان	هو السطح الباطن من الجوهر الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ص ٣٠٣.
الملاء	هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه ص ٣٠٣
الميل	كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهته ص ٣٠٤ . انظر (الاعتماد) فى مادة (ا)
المشف	جرم ليس له فى ذاته لون ، ومن شأنه أن يرى بتوسط ما وراءه ص ٣٠٤ .
المتجانسان	هما اللذان لهما تشابه معاً فى الوضع ، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع ص ٣٠٥
المداخل	هو الذى يلاقى الآخر بكليته حتى يكيفهما مكان واحد ص ٣٠٥ .
المتصل	يقال على : المتصل فى نفسه الذى هو فصل من فصول الكم ص ٣٠٥ وعلى اللذين نهايتهما واحدة ص ٣٠٦ . وعلى كل ما نهايته ونهاية شىء آخر واحد بالفعل ص ٣٠٦
ما لانهاية له :	هو كم ذو أجزاء كثيرة بحيث لا يوجد شىء خارج عنه ، وهو من نوعه ، وبحيث ألا ينقضى ص ٣٠٧

المصطلح	معناه
متى	هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذى يساوق وجوده ، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده . ص ٣٢٤ .
المبدأ	هو ما يكون قد استتم وجوده فى نفسه ، إما عن ذاته وإما عن غيره ، ثم يحصل منه وجود شيء يتقوم به ويسمى هذا علة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له ص ٣٣٠
الممكن	انظر ص ٣٤٣
الممتنع	انظر ص ٣٤٤
الموجود	ينقسم إلى : موجودات شخصية معينة وتسمى (أعياناً) و (أشخاصاً) و (جزئيات) ص ٩٣ ثم انظر الجزئى فى مادة (ج) وموجودات غير متعينة وتسمى الكليات ص ٩٣ ثم انظر (الكلى) فى مادة (ك) . والموجود قد يقال : إنه بالفعل وقد يقال : إنه بالقوة ص ٣٣٢ ثم انظر ص ٣٣٧ .
المهملة	هى القضية التى لم يبين فيها كمية الموضوع مثل : الإنسان فى خسر ص ١١٧ انظر (السور) فى مادة (س) وانظر (المحصورة) فى مادة (م)
المحصورة	ضد المسورة انظر (السور) فى مادة (س)

* * *

ن

النوع	هو مجموع ذاتيات الشيء ص ١٠٠ . والشيء يسمى نوعاً بالإضافة إلى ما فوقه . وجنساً بالإضافة إلى ما تحته ص ١٠٠

المصطلح	معناه
	ويقال عنه أيضاً : إنه كلى يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فى جواب ما هو ؟ ص ١٠٦
	ويقال عنه أيضاً: إنه كلى يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً ، أولياً ص ١٠٦
النفس	تطلق على أمور :
	النفس الشامل للإنسانى والحيوانى والنباتى : هى كمال جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ص ٢٩٠ .
	والنفس الشامل للإنسانى والملائكى : وهو جوهر غير جسم ، وهو كمال أول للجسم ، محرك له بالاختيار ، عن مبدأ عقلى بالفعل أو بالقوة ص ٢٩٠
النفس الكلى	هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فى جواب ما هو ؟ التى كل واحدة منها نفس خاصة لشخص ، ص ٢٩٢
نفس الكل	جملة الجواهر غير الجسمانية التى هى كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلى ص ٢٩٢
النار	جسم بسيط طباعه أن يكون حاراً يابساً متحركاً بالطبع عن الوسط ، يستقر تحت كرة القمر ص ٣٠٢
النهاية	هى غاية ما يصير الشىء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شىء منه ص ٣٠٧
النقطة	ذات غير منقسمة ، ولها وضع ، وهى نهاية الخط ص ٣٠٧

* * *

هـ

المصطلح	معناه
الهيولى	هى جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصور ، وليس له فى ذاته صورة ، إلا بمعنى القوة . . . ص ٢٩٧ .
الهواء	جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً رطباً مشفاً لطيفاً متحركاً إلى المكان الذى تحت كرة النار ، فوق كرة الأرض ص ٣٠٢

* * *

المصطلح	معناه
	و
الوجود	للشيء وجود فى الأعيان ، ووجود فى الأذهان ، ووجود فى الألفاظ ، ووجود فى الكتابة . فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على المعنى الذى فى النفس ، والذى فى النفس هو مثال الموجود فى الأعيان ص ٧٥ ثم انظر ص ٣٤٣ . ومن زعم أن الاسم المفرد لا يقتضى الاستغراق ظن أنه موضوع بإزاء الموجود فى الأعيان ص ٧٦ انظر (الاستغراق) فى مادة (ا) .
الوضع	كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة : بالانحراف ، والموازاة ، والجهات ، وأجزاء المكان ، إن كان فى مكان يقبله كالقيام والقعود ، والاضطجاع ، والانبطاح ص ٣٢٥
الواحد والوحدة	انظر ص ٣٤١
الواجب	انظر ص ٣٤٣

* * *

المصطلح	معناه
	ى
اليقين	هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره بحال ص ٢٤٥
اليبوسة	كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب عسر الترك له ، والعود إلى شكله الطبيعى ص ٣٠٤

فهـرس

كتاب معيار العلم

الكتاب الأول

الفن الأول

الموضوع الصفحة

القسم الثالث

ما يستعمل فى الرياضيات

كتاب

أقسام الوجود وأحكامه

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١

ذخائر العرب

مجموعة فريدة يشترك فيها علماء الشرق والغرب لبعث الكنوز العربية الخالدة ، تقدم إلى جمهور القراء فى أنصع حلة من التحقيق الدقيق وجمال الإخراج .

١ – مجالس ثعلب (قسمان)
٢ – جمهرة أنساب العرب لابن حزم
٣ – إصلاح المنطق لابن السكيت
٤ – رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى
٥ – ديوان أبى تمام (شرح التبريزى) ظهر منه المجلدات الأول والثانى والثالث
٦ – حلية الفرسان وشعار الشجعان لابن هذيل الأندلسى
٧ – طبقات فحول الشعراء لابن سلام
٨ – حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى
٩ – الورقة لمحمد بن داود بن الجراح
١٠ – المغرب فى حلى المغرب لابن سعيد المغربى (قسمان)
١١ – نسب قريش لمصعب الزبيرى
١٢ – إعجاز القرآن للباقلانى
١٣ – اللزوميات لأبى العلاء المعرى ظهر منها الجزء الأول
١٤ – الغصون اليانعة لابن سعيد أبى الحسن على بن موسى الأندلسى
١٥ – تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى
١٦ – ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن للرمانى والخطابى وعبد القادر الجرجانى
١٧ – الإحاطة فى أخبار غرناطة للوزير لسان الدين بن الخطيب
١٨ – مذكرات الأمير عبد الله
١٩ – سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى
٢٠ – طبقات فحول الشعراء لابن المعتز
٢١ – شجر الدر للإمام أبى الطيب عبد الواحد بن على اللغوى
٢٢ – الإشارات والتنبيهات لأبى على بن سينا
٢٣ – البخلاء للجاحظ
٢٤ – ديوان امرئ القيس
٢٥ – الموازنة بين أبى تمام والبحترى للآمدى
٢٦ – شرح ديوان صريع الغوانى : مسلم بن الوليد الأنصارى
٢٧ – أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى البلاذرى
٢٨ – نساء الخلفاء لابن الساعى الخازن البغدادى
٢٩ – مقاصد الفلاسفة
٣٠ – تاريخ الطبرى
٣١ – الإبانة عن سرقات المتنبى
٣٢ – معيار العلم

دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع

